

Jaques Ranciere

El odio a la democracia

Introducción, traducción y notas de Eduardo Pellejero

Indice

Introducción	x
De la democracia victoriosa a la democracia criminal	xx
La política o el pastor perdido	xx
Democracia, república, representación	xx
Las razones de un odio	xx

Introducción

Una joven que tiene a Francia en vilo por el relato de una agresión imaginaria; adolescentes que se niegan a quitarse el velo en la escuela; la Seguridad Social en déficit; Montesquieu, Voltaire y Baudelaire destronando a Racine y Corneille en los textos propuestos en el bachillerato; asalariados que se manifiestan por el mantenimiento de sus sistemas de jubilación; una gran escuela que crea una red de reclutamiento paralela; el desarrollo de la tele-realidad, el matrimonio homosexual y la procreación artificial. Inútil buscar lo que reúne acontecimientos de naturaleza tan discordante. Ya cien filósofos o sociólogos, polítólogos o psicoanalistas, periodistas o escritores, nos han proporcionado, libro tras libro, artículo tras artículo, emisión tras emisión, la respuesta. Todos estos síntomas, dicen, traducen una misma enfermedad, todos los efectos tienen una sola causa. Eso que se llama democracia, *es decir*, el reino de los deseos ilimitados de los individuos de la sociedad moderna de masas.

Hay que comprender lo que constituye la singularidad de esta denuncia. El odio a la democracia no es ciertamente una novedad. Es tan viejo como la democracia por una simple razón: la palabra misma es la expresión de un odio. En primer lugar, ha sido un insulto inventado, en la Grecia antigua, por los que veían la ruina de todo orden legítimo en el incalificable gobierno de la multitud. Ha sobrevivido como sinónimo de abominación para todos los que pensaban que el poder correspondía por derecho a los que estaban destinados por su nacimiento o llamados por sus competencias. Lo es todavía hoy para los que hacen de la ley divina revelada el único fundamento legítimo de la organización de las comunidades humanas. La violencia de este odio es ciertamente actual. No es, sin embargo, el objeto de este libro, por una simple razón: yo no tengo nada en común con los que la manifiestan, luego nada que discutir con ellos.

Al lado de este odio a la democracia, la historia ha conocido las formas de su crítica. La crítica tiene derecho a una existencia, pero hay que asignarle sus límites. La crítica de la democracia ha conocido dos grandes formas históricas. Hubo el arte

de los legisladores aristócratas y eruditos que quisieron pactar con la democracia considerada como hecho incontornable. La redacción de la constitución de los Estados Unidos es el ejemplo clásico de este trabajo de composición de fuerzas y de equilibrio de los mecanismos institucionales, destinado a sacar del hecho democrático el mayor provecho posible, y a la vez contenerlo estrictamente para preservar dos bienes considerados como sinónimos: el gobierno de los mejores y la defensa del orden de la propiedad. El suceso de esta crítica en acto ha nutrido muy naturalmente el suceso de su contrario. El joven Marx no tuvo ningún problema para revelar el reino de la propiedad en el fundamento de la constitución republicana. Los legisladores republicanos no habían ocultado nada. Pero él supo fijar un tipo de pensamiento que no está agotado todavía: las leyes y las instituciones de la democracia formal son las apariencias bajo las cuales, y los instrumentos por los cuales, se ejerce el poder de la burguesía. La lucha contra estas apariencias deviene entonces la vía hacia una democracia «real», una democracia donde la libertad y la igualdad no estarían ya representadas en las instituciones de la ley y del Estado, sino encarnadas en las formas mismas de la vida material y de la experiencia sensible.

El nuevo odio a la democracia que es el objeto de este libro no depende propiamente de ninguno de estos modelos, incluso si combina elementos tomados a los unos y los otros. Sus portavoces habitan todos en países que declaran ser democracias en sentido estricto. Ninguno de ellos reclama una democracia más real. Nos dicen, por el contrario, que esta ya lo es en demasía. Pero ninguno se compadece de las instituciones que pretenden encarnar el poder del pueblo ni propone medida alguna para restringir este poder. La mecánica de las instituciones, que apasiona a los contemporáneos de Montesquieu, de Madison o Tocqueville, no les interesa. Es del pueblo y de sus costumbres que se compadecen, no de las instituciones de su poder. La democracia no es para ellos una forma de gobierno corrompida, es una crisis de la civilización que afecta a la sociedad y, a través de esta, al Estado. De ahí todas esas contradanzas que, a primera vista, pueden parecer sorprendentes. Los mismos críticos que denuncian sin descanso esa América democrática de donde vendría todo el mal del respeto de las diferencias, del derecho

de las minorías y de la *affirmative action* que minan nuestro universalismo republicano, son los primeros en aplaudir cuando la misma América emprende la propagación de su democracia a través del mundo por la fuerza de las armas.

El doble discurso sobre la democracia no es nuevo, ciertamente. Nos hemos habituados a escuchar que la democracia era el peor de los gobiernos con excepción de todos los demás. Pero el nuevo sentimiento antidemocrático propone una versión más perturbadora de la fórmula. El gobierno democrático es malo, nos dice, cuando se deja corromper por la sociedad democrática, que quiere que todos sean iguales y que todas las diferencias sean respetadas. Es bueno, por el contrario, cuando moviliza a los individuos reblandecidos de la sociedad democrática con la energía de la guerra que defiende los valores de la civilización, que son los de la lucha de civilizaciones. El nuevo odio a la democracia puede entonces resumirse en una tesis simple: no hay más que una democracia buena, la que reprime la catástrofe de la civilización democrática. Las páginas que siguen buscarán analizar la formación y exponer las apuestas de esta tesis. No se trata solamente de describir una forma de ideología contemporánea. Esta tesis nos elucida también sobre el estado de nuestro mundo y sobre lo que en este se entiende por política. Puede así ayudarnos a comprender positivamente el escándalo que pesa sobre la palabra democracia y a redescubrir lo esencial de su idea.

De la democracia victoriosa a la democracia criminal

«La democracia nace en Medio-Oriente»: bajo este título, un diario que porta la bandera del liberalismo económico celebraba, hace algunos meses, el suceso de las elecciones en Irak y las manifestaciones anti-sírias de Beirut¹. Este elogio de la democracia victoriosa era acompañado solamente de comentarios que precisaban la naturaleza y los límites de esta democracia. Triunfaba, nos explicaba en primer lugar, pese a las protestas de los idealistas, para los que la democracia es el gobierno del pueblo por sí mismo y no puede, por tanto, ser inducida desde el exterior por la fuerza de las armas. Triunfaba, entonces, si se sabía considerarla desde un punto de vista realista, separando sus beneficios prácticos de la utopía del gobierno del pueblo por sí mismo. Pero la lección dada a los idealistas nos comprometía también a ser realistas hasta el fin. La democracia triunfaba, pero había que comprender todo lo que su triunfo significaba: dar la democracia a un pueblo no es sólo darle los beneficios del Estado constitucional, las elecciones y la prensa libre. Es, también, darle el desorden.

Recordamos la declaración del ministro americano de la Defensa a propósito de los saqueos que se siguieron a la caída de Saddam Hussein. Hemos dado la libertad a los iraquianos, decía básicamente. Ahora, la libertad es también la libertad de decir mal. Esta declaración no es sólo una broma de circunstancia. Forma parte de una lógica que puede ser reconstituida a partir de sus miembros disjuntos: es porque la democracia no es el idilio del gobierno del pueblo por sí mismo, porque es el desorden de las pasiones ávidas de satisfacción, que puede e incluso debe ser dada desde el exterior, por las armas de una superpotencia, entendiendo por superpotencia no simplemente un Estado que dispone de una potencia militar desproporcionada, sino, más generalmente, el poder de controlar el desorden democrático.

Los comentarios que acompañan las expediciones destinadas a propagar la democracia en el mundo nos recuerdan, así, argumentos más antiguos que evocaban

¹ «Democracy stirs in the Middle East», *The Economist*, 5/11 de marzo de 2005.

igualmente la irresistible expansión de la democracia, aunque de un modo mucho menos triunfal. Parafrasean, en efecto, los análisis presentados treinta años antes, en la Conferencia Trilateral, para poner en evidencia lo que se llamaba entonces la *crisis* de la democracia².

La democracia nace en la estela de las armadas americanas, pese a los idealistas que protestan en el nombre del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Ya hace treinta años, la relación acusaba el mismo género de idealistas, «*value-oriented intellectuals*» que se nutrían una cultura de oposición y cultivaban un exceso de actividad democrática, fatal para la autoridad de la cosa pública como para la acción pragmática de los «*policy-oriented intellectuals*». La democracia nace, pero el desorden nace con ella: los saqueadores de Bagdad, que aprovechan la nueva libertad democrática para aumentar su bien en detrimento de la propiedad común, recuerdan, a su manera un poco primitiva, uno de los grandes argumentos que establecían, hace treinta años, la «*crisis*» de la democracia: la democracia, decían los periodistas, significa el aumento irresistible de las demandas que hacen presión sobre los gobiernos, entraña la decadencia de la autoridad, y torna a los individuos y a los grupos reacios a la disciplina y a los sacrificios requeridos por el interés común.

Así, los argumentos que sostienen las campañas militares destinadas al desarrollo mundial de la democracia revelan la paradoja que encubre hoy el uso dominante de esta palabra. La democracia parece tener dos adversarios. Por un lado, se opone a un enemigo claramente identificado, el gobierno de lo arbitrario, el gobierno sin límite que se llama según los tiempos tiranía, dictadura o totalitarismo. Pero esta oposición evidente recubre otra, más íntima. El buen gobierno democrático es el que es capaz de controlar un mal que se llama simplemente vida democrática.

Es la demostración que era hecha a lo largo de *The Crisis of Democracy*: lo que provoca la crisis del gobierno democrático no es otra cosa que la intensidad de la

² Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Jōji Watanaki, *The Crisis of Democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975. La comisión trilateral, suerte de club de reflexión conjunta de hombres de Estado, expertos y hombres de asuntos de los Estados Unidos, Europa del Este y del Japón, había sido formada en 1972. Se cree a menudo que elaboró las ideas del futuro «nuevo orden mundial».

vida democrática. Pero esta intensidad de la vida democrática se presentaba bajo un doble aspecto. Por un lado, la «vida democrática» se identificaba con el principio anárquico que afirma un poder del pueblo, del que los Estados Unidos como otros Estados occidentales habían conocido, en los años 1960 y 1970, las consecuencias más extremas: la permanencia de una contestación militante que interviene sobre todos los aspectos de la actividad de los Estados y desafía todos los principios del buen gobierno: la autoridad de los poderes públicos, el saber de los expertos y el saber-hacer de los pragmáticos.

Sin duda, el remedio para este exceso de vitalidad democrática es conocido desde Pisístrato, si se cree en Aristóteles³. Consiste en orientar hacia otros fines las energías febriles que aparecen sobre la escena pública, para desviarlas hacia la búsqueda de la prosperidad material, la felicidad privada y los lazos sociales. Desgraciadamente, la buena solución revelaba enseguida su reverso: disminuir las energías políticas excesivas, favorecer la búsqueda de la felicidad individual y las relaciones sociales, era favorecer la vitalidad de una vida privada y de formas de interacción social que entrañaban una multiplicación de las aspiraciones y las demandas. Y esto, seguramente, tenía un doble efecto: tornaba a los ciudadanos despreocupados del bien público y minaba la autoridad de los gobiernos encargados de responder a esta espiral de demandas que emanan de la sociedad.

El enfrentamiento de la vitalidad democrática tomaba así la forma de un dilema simple de resumir: o bien la vida democrática significaba una larga participación popular en la discusión de los asuntos públicos, y era algo malo. O bien significaba una forma de vida social que dirigía las energías hacia las satisfacciones individuales, y era también algo malo. La buena democracia debía ser entonces la forma de gobierno y de vida social apta para dominar el doble exceso de actividad colectiva o de retiro individual inherente a la vida democrática.

Tal es la forma ordinaria bajo la cual los expertos enuncian la paradoja democrática: la democracia, como forma de vida política y social, es el reino del exceso. Este exceso significa la ruina del gobierno democrático y debe entonces ser

³ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, cap. XVI.

reprimido por él. Esta cuadratura del círculo excitó ayer la ingeniosidad de los artistas en constituciones. Pero este género de arte, hoy, ya casi no es estimado. Los gobernantes se las arreglan bien sin él. Que las democracias sean «ingobernables» prueba sobradamente la necesidad que tienen de ser gobernadas, y es para ellos una legitimación suficiente del cuidado que se toman justamente en gobernarlas. Pero las virtudes del empirismo gubernamental prácticamente no pueden convencer más que a los que gobiernan. Los intelectuales tienen necesidad de otra moneda, sobre todo de este lado del Atlántico y sobre todo en nuestro país, donde están a la vez muy próximos del poder y excluidos de su ejercicio. Una paradoja empírica, para ellos, no puede tratarse por las armas del bricolaje gubernamental. Ellos ven la consecuencia de un vicio original, de una perversión en el corazón mismo de la civilización, que tratan de capturar en su principio. Para ellos se trata, en efecto, de desatar el equívoco del nombre, de hacer de «democracia», no ya el nombre común de un mal, ni el del bien capaz de curarlo, sino el único nombre del mal que nos corrompe.

Mientras que las armadas americanas trabajaban por la expansión democrática en Irak, un libro aparecía en Francia que exponía bajo otra luz la cuestión de la democracia en Medio-Oriente. Se llamaba *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. El autor, Jean-Claude Milner*, desenvolvía, a través de un análisis sutil y apretado, una tesis tan simple como radical. El crimen presente de la democracia europea era pedir la paz a Medio-Oriente, es decir, una solución pacífica del conflicto israelo-palestino. Ahora, esta paz no podía significar más que una cosa, la destrucción de Israel. Las democracias europeas proponían su paz para resolver el problema israelita. Pero la paz democrática europea no era nada más que el resultado de la exterminación de los Judíos de Europa. La Europa unida en la paz y la democracia habían sido hechas posibles después de 1945 por una sola razón: porque el territorio europeo se había encontrado, por el suceso del genocidio nazi, despejado del único pueblo que era un obstáculo para la realización de su sueño, a

* Jean-Claude Milner: Filósofo francés nacido en 1941, estudió en París y en los Estados Unidos, es profesor de lingüística en la Universidad París VII. Entre sus obras se destacan: *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003), *Existe-t-il une vie intellectuelle en France?* (2002), *Le Périple structural, Figures et paradigmes* (2002), *Le Salaire de l'idéal* (1997), y *De l'école* (1984).

saber, los Judíos. La Europa sin fronteras es, en efecto, la disolución de la política, que ha sido siempre asunto de totalidades limitadas. La democracia moderna significa la destrucción del límite político por la ley de ilimitación propia de la sociedad moderna. Esta voluntad de ir más allá de todo límite es a la vez servido y emblematizado por la invención moderna por excelencia, la técnica. Esta culmina hoy en la voluntad de deshacerse, por las técnicas de manipulación genética y de inseminación artificial, de las leyes mismas de la división sexual, de la reproducción sexuada y de la filiación. La democracia europea es el modo de sociedad que sostiene esta voluntad. Para llegar a sus fines, le hacía falta, según Milner, ser librada del pueblo cuyo principio mismo de existencia es el de la filiación y la transmisión, el pueblo portador del nombre que significa este principio, el pueblo portador del nombre judío. Es, decía, precisamente lo que ha aportado el genocidio de la sociedad democrática, la invención técnica de la cámara de gas. La Europa democrática, concluía, ha nacido del genocidio, y prosigue la tarea proponiéndose someter el Estado judío a las condiciones de su paz, que son las condiciones de la exterminación de los Judíos.

Hay varias maneras de considerar esta argumentación. Se pueden oponer a su radicalidad las razones del sentido común y de la exactitud histórica, preguntando, por ejemplo, si el régimen nazi puede también ser considerado como un agente del triunfo europeo de la democracia; así como puede apelarse a alguna regla de la razón o la teleología providencial de la historia. O se puede, por el contrario, analizar la coherencia interna a partir del corazón del pensamiento de su autor, esto es, una teoría del nombre, articulada por la triplicidad lacaniana de lo simbólico, lo imaginario y lo real⁴. Yo tomaría aquí una tercera vía: considerar el núcleo de la argumentación, no según su extravagancia a la mirada del sentido común o su pertenencia al tejido conceptual del pensamiento del autor, sino desde el punto de vista del paisaje común que esta argumentación singular permite reconstituir, de lo que nos deja entrever del desplazamiento sufrido por la palabra democracia, en dos décadas, en la opinión intelectual dominante.

⁴ Nos referiremos para esto al libro maestro de Jean-Claude Milner, *Los nombres indistintos* (*Les noms indistincts*, Le Seuil, 1983).

Este desplazamiento se resume, en el libro de Milner, por la conjunción de dos tesis: la primera coloca en oposición radical el nombre de judío y el de democracia; la segunda hace de esta oposición una repartición entre dos humanidades: una humanidad fiel al principio de la filiación y de la transmisión, y una humanidad que descuida este principio, persiguiendo un ideal de autodestrucción. Judío y democrático están en oposición radical. Esta tesis marca la inversión de lo que estructuraba todavía, en el tiempo de la guerra de los Seis Días o la guerra del Sinaí, la percepción dominante de la democracia. Se glorificaba entonces a Israel por ser una democracia. Se entendía por esto una sociedad gobernada por un Estado que aseguraba a la vez la libertad de los individuos y la participación de la mayoría en la vida pública. Las declaraciones de los derechos del hombre representaban la constitución de esta relación de equilibrio entre la potencia reconocida de la colectividad y la libertad garantida de los individuos. Lo contrario de la democracia se llamaba entonces totalitarismo. El lenguaje dominante llamaba totalitarios a los Estados que negaban al mismo tiempo, en nombre de la potencia de la colectividad, los derechos de los individuos y las formas constitucionales de la expresión colectiva: elecciones libres, libertades de expresión y de asociación. El nombre de totalitarismo quería significar el principio mismo de esta doble negación. El Estado total era el Estado que suprimía la dualidad del Estado y de la sociedad, extendiendo su esfera de ejercicio a la totalidad de la vida de una colectividad. Nazismo y comunismo eran percibidos como los dos paradigmas de este totalitarismo, fundados sobre dos conceptos que pretendían trascender la separación entre Estado y sociedad, los de raza y clase. El Estado nazi era considerado según el punto de vista que él mismo había afirmado, el del Estado fundado sobre la raza. Se consideraba el genocidio judío, entonces, como la realización de la voluntad declarada por este Estado de suprimir una raza degenerada y portadora de degeneración.

El libro de Milner ofrece el exacto reverso de esta creencia antes dominante: la virtud de Israel es, en adelante, significar lo contrario del principio democrático; el concepto de totalitarismo ha perdido todo uso, el régimen nazi y su política racial toda especificidad. Hay en esto una razón muy simple: las prioridades que ayer eran

atribuidas al totalitarismo, concebido como un Estado que devoraba a la sociedad, han devenido simplemente las propiedades de la democracia, concebida como una sociedad que devora al Estado. Si Hitler, cuya preocupación dominante no era la expansión de la democracia, puede ser visto como el agente providencial de esta expansión es porque los anti-demócratas de hoy llaman democracia a la misma cosa que los celadores de la «democracia liberal» de ayer llamaban totalitarismo: la misma cosa al revés. Lo que se denunciaba antes como principio estatal de la totalidad cerrada es denunciado ahora como principio social de ilimitación. Este principio llamado democracia deviene el principio englobante de la modernidad tomada como totalidad histórica y mundial, a la que se opone sólo el nombre judío como principio de la tradición humana mantenida. El pensador americano de la «crisis de la democracia» puede todavía oponer, a título de «choque de civilizaciones», la democracia occidental y cristiana a un Islam sinónimo de un Oriente despótico⁵. El pensador francés del crimen democrático propone una versión radicalizada de la guerra de civilizaciones, que opone democracia, cristianismo e Islam confundidos, a la sola excepción judía.

Se puede entonces, en un primer análisis, delimitar el principio del nuevo discurso antidemocrático. El retrato que traza de la democracia está hecho de trazos que antes se atribuían al totalitarismo. Pasa entonces por un proceso de desfiguración: como si el concepto de totalitarismo, forjado por las necesidades de la guerra fría, luego de tornarse inútil, permitiese todavía que sus trazos pudiesen ser desmantelados y recomuestos para rehacer el retrato de lo que era su supuesta contrapartida, la democracia. Se pueden seguir las etapas de este proceso de desfiguración y de recomposición. Comenzó alrededor de los años ochenta por una primera operación que ponía en causa la oposición de los dos términos. El terreno era el de la reconsideración de la herencia revolucionaria de la democracia. Se ha señalado justamente el rol jugado por la obra de François Furet*, *Pensar la Revolución*

⁵ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

* François Furet (1927-1997): Historiador francés, emprende una investigación sobre la revolución francesa en el C.N.R.S. entre 1956 y 1960, de la cual resultarían sus obras: *La Révolution française* (1965), *Penser la Révolution française* (1978), *Dictionnaire critique de la Révolution Française* (1992) y *Le Siècle*

francesa, publicada en 1978. Pero casi no se ha reparado en el doble aspecto que tenía de la operación. Remitir el Terror al corazón de la revolución democrática era, al nivel más visible, destruir la oposición que había estructurado la opinión dominante. Totalitarismo y democracia, enseñaba Furet, no son dos opuestos verdaderos. El reino del terror estalinista era anticipado en el reino del terror revolucionario. Ahora, este no era un desliz de la Revolución, era consustancial a su proyecto; era una necesidad inherente a la esencia misma de la revolución democrática.

Deducir el terror estalinista del terror revolucionario francés no era en sí algo nuevo. Este análisis podía integrarse a la clásica oposición entre la democracia parlamentar y liberal, fundada sobre la restricción del Estado y la defensa de las libertades individuales, y la democracia radical e igualitaria, sacrificando los derechos de los individuos a la religión de lo colectivo y a la furia ciega de las muchedumbres. La renovada denuncia de la democracia terrorista parecía entonces conducir a la refundación de una democracia liberal y pragmática, finalmente liberada de los fantasmas revolucionarios del cuerpo colectivo.

Pero esta simple lectura olvida el doble aspecto de la operación. Porque la crítica del Terror tiene doble fondo. La llamada crítica liberal, que llama rigores totalitarios de la igualdad a la sensata república de las libertades individuales y de la representación parlamentar, ha estado desde el origen subordinada a otra crítica, para la que el pecado de la revolución no es su colectivismo, sino, al contrario, su individualismo. Según esta perspectiva, la Revolución francesa ha sido terrorista, no por haber desconocido los derechos de los individuos, sino, al contrario, por haberlos consagrado. Iniciada por los teóricos de la contra-revolución al día siguiente de la Revolución francesa, retomada por los socialistas utópicos en la primera mitad del siglo XIX, consagrada al fin del mismo siglo por la joven ciencia sociológica, esta lectura predominante se enuncia así: la revolución es la consecuencia del pensamiento de las Luces y de su primer principio, la doctrina «protestante», que eleva el juicio de los individuos aislados al lugar de las estructuras y de las creencias colectivas. Rompiendo las viejas solidariedades que habían tejido

de l'avènement républicain (1993). También es conocido por su crítica del comunismo: *Le Passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (1995).

lentamente monarquía, nobleza e Iglesia, la revolución protestante ha disuelto el lazo social y atomizado a los individuos. El Terror es la consecuencia rigurosa de esta disolución y de la voluntad de recrear, por el artificio de las leyes y de las instituciones, un lazo que sólo las solidariedades naturales e históricas pueden tejer.

Esta es la doctrina que el libro de Furet apreciaba. El terror revolucionario, mostraba, era consustancial a la Revolución misma, porque toda la dramaturgia revolucionaria estaba fundada sobre la ignorancia de las realidades históricas profundas que la hacían posible. Ignoraba que la verdadera revolución, la de las instituciones y las costumbres, ya estaba hecha en la profundidad de la sociedad y las ruedas de la máquina monárquica. La Revolución, desde entonces, no podía ser más que la ilusión de comenzar de nuevo, sobre el modo de la voluntad consciente, una revolución ya realizada. No podía ser más que el artificio del Terror, esforzándose por dar un cuerpo imaginario a una sociedad deshecha. El análisis de Furet se reclamaba de las tesis de Claude Lefort* sobre la democracia como poder desincorporado⁶. Pero esta se fundaba todavía más sobre la obra que le proveía los materiales de su razonamiento, esto es, la tesis de Augustin Cochin que denunciaba el rol de las «sociedades de pensamiento» en el origen de la Revolución francesa⁷. Augustin Cochin*, señalaba Furet, no era solamente un realista partidario de la Acción francesa, era también un espíritu nutrido por la ciencia sociológica durkehimiana. Era, de hecho, el exacto legatario de esta crítica de la revolución «individualista», transmitida por la contra-revolución al pensamiento «liberal» y a la sociología republicana, que es el fundamento real de las denuncias de «totalitarismo»

* Claude Lefort: Nacido en París en 1924, es profesor de filosofía y doctor en ciencias humanas. Fue uno de los fundadores de *Socialisme et Barbarie* (1948-1958). Especialista en Merleau-Ponty, se dedicó a explorar la relación que los filósofos contemporáneos tratan con la democracia moderna y el totalitarismo. Entre sus obras se destacan: *Eléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), *Un homme en trop, essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne* (1975), *Les formes de l'histoire* (1978), *L'Invention démocratique* (1981), *Écrire à l'épreuve du politique* (1992) y *La Complication* (1999).

⁶ Cf. Claude Lefort, *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

⁷ Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Paris, Copernic, 1978.

* Augustin Cochin (1876-1916): «Probablemente el más desconocido de los historiadores de la revolución francesa», según las palabras de François Furet, se destaca por el estudio que consagra al terror durante el gobierno revolucionario de 1793-1794. En 1909, en respuesta a las críticas de Alphonse Aulard a la obra de Taine, publica, *La crise de l'histoire révolutionnaire : Taine et M. Aulard*. Póstumamente son publicados: *Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne*, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* y *La Révolution et la libre pensée*.

revolucionario. El liberalismo fijado por la *intelligentsia* francesa desde los años ochenta es una doctrina de doble fondo. Detrás de la reverencia a las Luces y a la tradición anglo-americana de la democracia liberal y los derechos del individuo, se reconoce la denuncia muy francesa de la revolución individualista que desgarra el cuerpo social.

Este doble aspecto de la crítica de la revolución permite comprender la formación antidemocrática contemporánea. Permite comprender la inversión del discurso sobre la democracia que sigue al hundimiento del imperio soviético. Por un lado, la caída de este imperio fue saludada, durante un período muy breve, como una victoria de la democracia sobre el totalitarismo, la victoria de las libertades individuales sobre la opresión estatal, simbolizada por los derechos del hombre, de los que se reclamaban los disidentes soviéticos o los obreros polacos. Estos derechos «formales» habían sido el primer objetivo de la crítica marxista, y el hundimiento de los regímenes edificados sobre la pretensión de promover una «democracia real» parecía marcar su revancha. Pero detrás del saludo obligado a los victoriosos derechos del hombre y a la democracia recuperada, ocurría lo contrario. En tanto que el concepto de totalitarismo ya no tenía uso, la oposición de una buena democracia de los derechos del hombre y de las libertades individuales, a la mala democracia igualitaria y colectivista, caía igualmente en desuso. La crítica de los derechos del hombre recuperaba inmediatamente todos sus derechos. Podía declinarse a la manera de Hannah Arendt: los derechos del hombre son una ilusión, porque son los derechos de este hombre desnudo que no tiene derechos. Son los derechos ilusorios de los hombres que los regímenes tiránicos han expulsado de sus casas, de sus países y de toda ciudadanía. Se conoce el favor que ha ganado este análisis recientemente. Por un lado, ha venido oportunamente a sostener las campañas humanitarias y libertadoras de Estados, tomando, a cuenta de la democracia militante y militar, la defensa de los derechos de estos sin-derechos. Por otro, ha inspirado el análisis de Giorgio Agamben, haciendo del «estado de

excepción» el contenido real de nuestra democracia⁸. Pero la crítica podía también declinarse a la manera de ese marxismo que la caída del imperio soviético y el debilitamiento de los movimientos de emancipación en Occidente ponía nuevamente a disposición para cualquier uso: los derechos del hombre son los derechos de los individuos egoístas de la sociedad burguesa.

Todo está en saber quiénes son estos individuos egoístas. Marx entendía por esto los detentores de los medios de producción, esto es, la clase dominante, de la que el Estado de los derechos del hombre era, según él, el instrumento. La sabiduría contemporánea entiende las cosas de otra manera. Y, de hecho, basta una serie de ínfimos deslizamientos para dar a los individuos egoístas un rostro completamente diferente. Reemplacemos, en primer lugar, lo que se nos acordará con gusto, «individuos egoístas» por «consumidores ávidos». Identifiquemos estos consumidores ávidos a una especie social histórica, el «hombre democrático». Acordémonos, en fin, de que la democracia es el régimen de la igualdad y podremos concluir: los individuos egoístas son los hombres democráticos. Y la generalización de las relaciones mercantiles, de las que los derechos del hombre son el emblema, no es otra cosa que la realización de la exigencia febril de igualdad que trabaja los individuos democráticos y arruina la búsqueda del bien común encarnada en el Estado.

Escuchemos, por ejemplo, la música de las frases que nos describen el triste estado en que nos pone el reino de lo que el autor llama la *democracia providencial*: «Las relaciones entre el enfermo y el médico, el abogado y su cliente, el padre y el creyente, el profesor y el estudiante, el trabajador y el asistido, se conforman cada vez más al modelo de las relaciones contractuales entre individuos iguales, sobre el modelo de las relaciones fundamentalmente igualitarias que se establecen entre un prestatario de servicios y su cliente. El hombre democrático se impacienta ante toda competencia, incluyendo la del médico o la del abogado, que ponga en causa su propia soberanía. Las relaciones que traba con los otros pierden su horizonte político o metafísico. Todas las prácticas profesionales tienden a banalizarse (...) el

⁸ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, y J. Rancière, «Who is the subject of the Rights of Man?», *South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3, Spring/Summer 2004.

médico deviene progresivamente un asalariado de la Seguridad social; el padre un trabajador social y un distribuidor de sacramentos (...) La dimensión de lo sagrado – la de la creencia religiosa, la de la vida y la muerte, la de los valores humanistas o políticos– se debilita. Las profesiones que instituían una forma, incluso indirecta o modesta, a los valores colectivos, son tocadas por el agotamiento de la trascendencia colectiva, quiere que sea religiosa o política»⁹.

Esta larga lamentación pretende describirnos el estado de nuestro mundo tal como lo ha forjado el hombre democrático en sus diversas figuras: consumidor indiferente de medicamentos o de sacramentos; sindicalista a la búsqueda de obtener siempre más del Estado-providencia; representante de minoría étnica exigiendo el reconocimiento de su identidad; feminista militante por las cuotas; alumno que considera la Escuela como un supermercado donde el cliente es rey. Pero, evidentemente, la música de estas frases que dicen describir nuestro mundo cotidiano en la época de los hipermercados y de la tele-realidad, viene de más lejos. Esta «descripción» de nuestro cotidiano del año 2002 ya ha sido hecha, tal cual, hace ciento y cincuenta años, en las páginas del *Manifiesto comunista*: la burguesía «ha ahogado los temblores sagrados del éxtasis, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeño-burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio; ha substituido a las numerosas libertades tan caramente conquistadas la única e impiadosa libertad del comercio». Ha «despojado de su aureola todas las actividades que hasta aquí pasaban por venerables y que se consideraba con santo respeto. Del médico, del jurista, del padre, del poeta, del sabio, ha hecho asalariados a su servicio».

La descripción de los fenómenos es la misma. Lo que el sociólogo contemporáneo aporta de propio no son nuevos hechos, es una interpretación nueva. El conjunto de los hechos tiene para él una sola causa: la impaciencia del hombre democrático, que trata toda relación según un solo y mismo modelo: «las

⁹ Dominique Schnapper*, *La Démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 169-170.

* Dominique Schnapper: Socióloga francesa nacida en 1934 (hija de Raymond Aron), ha sido miembro de varias comisiones políticas desde 1987. Entre sus obras se destacan: *L'Italie Rouge et Noire* (1971), *Juifs et Israélites* (1980), *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation* (1994) y *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine* (2002).

relaciones *fundamentalmente igualitarias* que se establecen entre un prestatario de servicios y su cliente»¹⁰. El texto original nos decía: la burguesía «ha sustituido las numerosas libertades tan caramente adquiridas por la *única* e impiadosa libertad del comercio»: la única igualdad que conoce es la igualdad mercantil, la cual reposa sobre la explotación brutal y desvergonzada, sobre la desigualdad fundamental de la relación entre el «prestatario» del servicio-trabajo y del «cliente» que compra su fuerza de trabajo. El texto modificado ha sustituido a «la burguesía» por otro sujeto, «el hombre democrático». A partir de ahí, es posible transformar el reino de la explotación en reino de la igualdad, e identificar sin más cumplidos la igualdad democrática al «intercambio igual» de la prestación mercantil. El texto revisto y corregido de Marx nos dice brevemente: la igualdad de los derechos del hombre traduce la «igualdad» de la relación de explotación que es el ideal acabado de los sueños del hombre democrático.

La ecuación democracia=ilimitación=sociedad, que sostiene la denuncia de los «crímenes» de la democracia, presupone entonces una triple operación: hace falta, en primer lugar, volver a llevar la democracia a una forma de sociedad; en segundo lugar, identificar esta forma de sociedad al reino del individuo igualitario, subsumiendo bajo este concepto toda suerte de propiedades discordantes, desde el gran consumo hasta las reivindicaciones de los derechos de la minorías, pasando por las luchas sindicales; y, en fin, poner a cuenta de la «sociedad individualista de masas», así identificada a la democracia, la búsqueda de un crecimiento indefinido, inherente a la lógica de la economía capitalista.

Este rebatimiento de lo político, lo sociológico y lo económico, sobre un solo plano, se reclama a menudo del análisis tocquevilliano de la democracia como igualdad de condiciones. Pero esta referencia supone en sí misma una reinterpretación muy simplista de *La Democracia en América*. Tocqueville entendía por «igualdad de condiciones» el fin de las antiguas sociedades, divididas en órdenes, y no el reino del individuo, ávido de consumir siempre más. Y la cuestión de la democracia era antes que nada la de las formas institucionales propias para regular

¹⁰ *Ibid.* El subrayado es mío.

esta nueva configuración. Para hacer de Tocqueville el profeta del despotismo democrático y el pensador de la sociedad de consumo, hace falta reducir sus dos gruesos libros a dos o tres párrafos de un solo capítulo del segundo libro, que evoca el riesgo de un nuevo despotismo. Y hace falta todavía olvidar que Tocqueville temía el poder absoluto de un amo, disponiendo de un Estado centralizado, sobre una masa despolitizada, y no esta tiranía de la opinión democrática con la que se nos llena hoy la cabeza. La reducción de su análisis de la democracia a la crítica de la sociedad de consumo ha podido pasar por algunos momentos interpretativos privilegiados¹¹. Pero es, sobre todo, el resultado de todo un proceso de eclipsamiento de la figura política de la democracia, que se opera a través de un intercambio reglado entre descripción sociológica y juicio filosófico.

Las etapas de este proceso pueden ser muy claramente discernidas. Por una parte, los años ochenta vieron desarrollarse en Francia una cierta literatura sociológica, hecha a menudo por los filósofos, saludando la alianza sellada por las nuevas formas individuales de consumo y de comportamiento, entre la sociedad democrática y su Estado. Los libros y artículos de Gilles Lipovetsky resumen bien la intención. Era el tiempo en que comenzaban a propagarse en Francia los análisis pesimistas venidos del otro lado del Atlántico: las de los autores relacionados a la Trilateral o las de sociólogos como Christopher Lasch o Daniel Bell*. Este último había puesto en causa el divorcio entre las esferas de la economía, la política y la cultura. Con el desarrollo del consumo de masa, este último se encontraba

¹¹ Sobre las vías diversas y muchas veces retorcidas que han llevado al neo-tocquevillismo contemporáneo, y notablemente sobre la reconversión de la interpretación católica tradicionalista de Tocqueville en sociología posmoderna de la «sociedad de consumo», ver Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, París, Vrin, 2004.

* Christopher Lasch (1932-1994): Historiador norteamericano. En los años 60 publica dos libros de amplia circulación *The New Radicalism in America* (1965) y *The Agony of the American Left* (1969), a los que siguieron otros posteriores como *Haven in a Heartless World* (1977), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979), *The Minimal Self* (1985) y *The True and Only Heaven* (1991). Daniel Bell: Sociólogo y periodista norteamericano, se le atribuye la primera conceptualización de la sociedad pos-industrial y el anuncio del «fin de la era de las ideologías». Entre sus obras se destacan: *Marxian Socialism in America* (1952), *The End of Ideology* (1960), *The Radical Right* (1963), *The Reforming of General Education* (1966), *The Coming of Post-Industrial Society* (1973), *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976) y *The Winding Passage* (1980). Asimismo fue editor del relatorio *Toward the Year 2000* (1968), donde se refleja su interés por los pronósticos sociales.

dominado por un valor supremo, la «realización de sí». Este hedonismo rompía con la tradición puritana que había sostenido conjuntamente el desarrollo de la industria capitalista y la igualdad política. Los apetitos sin restricción nacidos de esta cultura entraban en conflicto directo con los sacrificios necesarios para el interés común de la nación democrática¹². Los análisis de Lipovetsky y de algunos otros entendían contradecir este pesimismo. Ya no había que temer, decían, un divorcio entre las formas de consumo de masa, fundadas sobre la búsqueda del placer individual, y las instituciones de la democracia fundadas sobre la regla común. Por el contrario, el aumento mismo del narcisismo consumista ponía en perfecta armonía la satisfacción individual y la regla colectiva. Producía una adhesión más estrecha, una adhesión existencial de los individuos a una democracia vivida, no ya solamente como un asunto de formas institucionales constrictivas, sino como «una segunda naturaleza, un entorno, un ambiente». «A medida que el narcisismo crece, escribía Lipovetsky, la legitimidad democrática lo arrastra, incluso de un modo *cool*. Los regímenes democráticos, con su pluralismo de partidos, sus elecciones, su derecho a la información, están emparentados cada vez más estrechamente con la sociedad personalizada del libre servicio, del *test* y de la libertad combinatoria (...) Los mismos que no se interesan más que por la dimensión privada de su vida siguen estando atados por los lazos tejidos por los procesos de personalización en el funcionamiento democrático de las sociedades.»¹³

Pero rehabilitar así el «individualismo democrático», contra las críticas venidas de América, era en realidad hacer una doble operación. Por un lado, era enterrar una crítica anterior de la sociedad de consumo, la que se conducía en los años 1960-1970, cuando los análisis pesimistas o críticos de la «era de la opulencia», conducidos por Frank Galbraith o David Riesman* eran radicalizados sobre un modo marxista por

¹² Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976. Hay que notar que la demanda de un retorno a los valores puritanos estaba articulado todavía en Daniel Bell a una preocupación por la justicia social que ha desaparecido en los que han retomado su problemática en Francia.

¹³ Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 145-146.

* John Kenneth Galbraith: Economista canadiense nacido en 1908, fue candidato demócrata de McCarthy y McGovern, editor de la revista *Fortune*, embajador en la India y presidente de la *American Economic Association*. Heredero del viejo *Institucionalismo Americano*, analiza la forma en que la

Jean Baudrillard. Este último denunciaba las ilusiones de una «personalización» enteramente sometida a las exigencias mercantiles y veía en las promesas del consumo la falsa igualdad que enmascaraba «la democracia *ausente* y la igualdad inalcanzable»¹⁴. La nueva sociología del consumidor narcisista suprimía esta oposición de la igualdad representada y la igualdad ausente. Afirmaba la positividad de este «proceso de personalización» que Baudrillard había analizado como un engaño. Transformando al consumidor alienado de ayer en un narciso jugando libremente con los objetos y los signos del universo mercantil, identificaba positivamente democracia y consumo. Al mismo tiempo, ofrecía complacientemente esta democracia «rehabilitada» a una crítica más radical. Refutar la discordancia entre individualismo de masa y gobierno democrático era demostrar un mal mucho más profundo. Era establecer positivamente que la democracia no era nada más que el reino del consumidor narcisista, que variaba sus preferencias electorales como sus placeres íntimos. A los alegres sociólogos postmodernos respondían entonces graves filósofos a la antigua. Los que recordaban que la política, tal como la habían definido los Antiguos, era el arte de vivir en conjunto y la búsqueda del bien común; que el principio mismo de esta búsqueda y de este arte era la clara distinción entre el dominio de los asuntos comunes y el reino egoísta y mezquino de la vida privada y de los intereses domésticos. El retrato «sociológico» de la alegre democracia postmoderna señalaba entonces la ruina de la política, en adelante sometida a una forma de sociedad gobernada por la sola ley del individualismo consumista. Contra esto, era necesario restaurar, con Aristóteles, Hannah Arendt y Leo Strauss, el sentido puro de una política liberada de las expectativas del consumidor democrático. En la práctica, este individuo consumidor se identifica muy naturalmente en la figura del asalariado que defiende egoístamente sus privilegios arcaicos. Sin duda recordamos el raudal de literatura que se desplegó, en el

economía estadounidense se ha desarrollado tras la segunda guerra mundial. Entre sus obras se destacan: *The Affluent Society* (1958), *A Life in Our Times* (1981) y *The Good Society: the humane agenda* (1996). David Riesman: Sociólogo americano, cuya notoriedad se debe a un libro de 1950, escrito en colaboración con Reuel Denney y Nathan Glazer, *The Lonely Crowd*, obra donde analiza la alienación del individuo en la sociedad urbana. Entre sus obras también se destacan: *Faces in the Crowd* (1952), *Abundance for What?* (1964).

¹⁴ Jean Baudrillard, *La Société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, S.G.P.P., 1970, p. 88.

momento de las huelgas y de las manifestaciones del otoño de 1995, para remitir estos privilegiados a la conciencia de vivir en conjunto y a la gloria de la vida pública, que venían a mancillar sus intereses egoístas. Pero, más que estos usos circunstanciales, lo que cuenta es la identificación, sólidamente fijada, entre el hombre democrático y el individuo consumista. El conflicto de los sociólogos postmodernos y los filósofos a la antigua era establecido con mucha más facilidad, en la medida en que los antagonistas no hacían más que presentar, en un dúo bien reglado por una revista irónicamente titulada *El Debate*^{*}, las dos caras de la misma moneda, la misma ecuación leída en dos sentidos diferentes.

Así es operada, en un primer momento, la reducción de la democracia a un estado social. Resta comprender el segundo momento del proceso, el que hace de la democracia así definida, no ya solamente un estado social, sino una catástrofe antropológica, una autodestrucción de la humanidad. Este segundo paso es dado por otro juego reglado entre filosofía y sociología, menos pacífico en su desenvolvimiento, pero que acaba con el mismo resultado. El teatro fue el conflicto sobre la Escuela. El contexto inicial de este conflicto era el de la cuestión del fracaso escolar, es decir, del fracaso de la institución escolar para dar oportunidades iguales a los hijos que descendían de las clases más humildes. Se trataba entonces de saber cómo se debía entender la igualdad en la Escuela o por la Escuela. La llamada tesis sociológica se apoyaba sobre los trabajos de Bourdieu y Passeron, es decir, sobre la puesta en evidencia de las desigualdades sociales ocultas bajo las formas aparentemente neutras de la transmisión escolar del saber. Se proponía, entonces, tornar la Escuela más igualitaria, sacándola de la fortaleza donde se había encerrado al abrigo de la sociedad: cambiando las formas de la sociedad escolar, y adaptando los contenidos de la enseñanza a los alumnos más desprovistos de herencia cultural. La llamada tesis republicana asumió exactamente lo contrario: tornar la Escuela más próxima de la sociedad, esto es, hacerla más homogénea a la desigualdad social. La Escuela trabajaría por la igualdad en la estricta medida en que pudiese consagrarse, al abrigo de los muros que la separaban de la sociedad, a su tarea propia: distribuir

* Le Débat: Revista francesa fundada en mayo de 1980 por el historiador Pierre Nora, que se quería presentar como una alternativa a la tradición sartreana ilustrada por *Les Temps modernes*.

igualmente a todos, sin consideración de origen o destino social, lo universal de los saberes, utilizando para este fin igualitario la forma de la relación necesariamente no-igualitaria entre el que sabe y el que aprende. Hacía falta, entonces, reafirmar esta vocación, que era encarnada históricamente por la Escuela republicana de Jules Ferry^{*}.

El debate parecía entonces plantearse sobre las formas de desigualdad y los medios de igualdad. Que el libro emblemático de esta tendencia haya sido *De la Escuela*, de Jean Claude Milner, testimonia esta ambigüedad. Porque el libro de Milner decía algo completamente distinto de lo que se quiso leer en la época. Se preocupaba muy poco en poner lo universal al servicio de la igualdad. Se preocupaba, antes, de la relación entre saberes, libertades y élites. Y, mucho más que de Jules Ferry, se inspiraba en Renan y en su visión de las élites eruditas, garantes de las libertades en los países amenazados por el despotismo inherente al catolicismo¹⁵. La oposición de la doctrina republicana a la doctrina «sociológica» era, de hecho, la oposición de una sociología a otra. Pero el concepto de «elitismo republicano» permite cubrir el equívoco. El núcleo duro de la tesis fue recubierto bajo la simple diferencia entre el universal republicano y las particularidades y desigualdades sociales. El debate parecía versar sobre lo que la potencia pública podía y debía hacer para remediar, por sus propios medios, las desigualdades sociales. Rápidamente, sin embargo, se vio rectificarse la perspectiva y modificarse el paisaje. Al filo de las denuncias del inexorable aumento de la incultura, ligado a la explosión de la cultura del supermercado, la raíz del mal iba a ser identificada: era seguramente el individualismo democrático. El enemigo que la Escuela republicana afrontaba no era ya la sociedad desigual a la cual debía arrancar al alumno, era el alumno mismo, que devenía el representante por excelencia del hombre democrático, el ser

* Jules François Camille Ferry (1832-1893): Político republicano francés, presidente de la cámara de París durante el cerco de 1870-1871. Como miembro de gobiernos republicanos entre 1879 y 1885, fue responsable por la ley que tornó la educación primaria gratuita, obligatoria y secular.

¹⁵ La tesis de Renan está resumida en *La Réforme intellectuelle et morale*, Oeuvres Complètes, Paris, Calmann-Lévy, t. 1, pp. 325-546. Que esta tesis esté acompañada en Renan por una nostalgia sensible por el pueblo católico medieval, poniendo su trabajo y su fe al servicio de la gran obra de las catedrales, no es una contradicción. Hace falta que las élites sean «protestantes», es decir, individualistas y esclarecidas, y el pueblo «católico», es decir, compacto y más creyente que sabio, tal es, de Guizot a Taine o Renan, el núcleo del pensamiento de las élites del siglo XIX.

inmaduro, el joven consumidor ebrio de igualdad, del que los derechos del hombre eran la constitución. La Escuela, se diría enseguida, sufría de un solo y único mal, la Igualdad, encarnada justamente en aquel al que tenía que enseñar. Y lo que era alcanzado a través de la autoridad del profesor no era ya lo universal del saber, sino la desigualdad misma, tomada como manifestación de una «trascendencia»: «Ya no hay lugar para ninguna forma de trascendencia, es el individuo que se ha erigido en valor absoluto, y si algo sagrado persiste todavía es la santificación del individuo, a través de los derechos del hombre y la democracia (...) Es por esto, entonces, que la autoridad del profesor está arruinada: por esta avanzada de la igualdad, ya no es más que un trabajador ordinario, que tiene frente a él usuarios y se encuentra conducido a discutir de igual a igual con el alumno, que acaba por instalarse como juez de su maestro»¹⁶.

El maestro republicano, transmisor a las almas vírgenes del saber universal que hace igual, deviene entonces simplemente el representante de una humanidad adulta en vías de desaparición, en provecho del reino generalizado de la inmadurez, el último testimonio de la civilización, oponiendo vanamente las «utilidades» y las «complejidades» de su pensamiento a la «alta muralla» de un mundo consagrado al reino monstruoso de la adolescencia. Deviene el desengañoso espectador de la gran catástrofe civilizacional, de la que los nombres sinónimos son consumo, igualdad, democracia e inmadurez. Frente a él, el «colegial que reclama contra Platón o Kant el derecho a su propia opinión» es el representante de la inexorable espiral de la democracia ebria de consumo, testimoniando el fin de la cultura, a menos que lo sea del devenir-cultura de todo, del «hipermercado de los estilos de vida», de la «club-mediterraneización del mundo» y de «la entrada de la existencia entera en la esfera del consumo»¹⁷. Es inútil entrar en los detalles de la inagotable literatura que, desde hace algunos lustros ya, nos advierte, semana a semana, de las nuevas

¹⁶ Jean-Louis Thiriet, «L'École malade de l'égalité», *Le Débat*, nº 92, noviembre/diciembre de 1996.

¹⁷ Para el desenvolvimiento de estos temas, el lector curioso podrá reportarse a las obras completas de Alain Finkielkraut, notablemente a *L'Imparfait du présent*, Paris, Gallimard, 2002, o, más económicamente, a la entrevista del mismo autor con Marcel Gauchet, «Malaise dans la démocratie. L'école, la cultura, l'individualismo», *Le Débat*, nº 51, septiembre/octubre de 1988. Para una versión más moderna, estilo neo-católico punk, ver las obras completas de Maurice Dantec.

manifestaciones del «entusiasmo de la democracia» o del «veneno de la fraternidad»¹⁸: ocurrencias de chicos, que testimonian los efectos destructores de la igualdad de los usuarios, o de las manifestaciones alter-mundistas de jóvenes iletrados, «ebrios de generosidad primaveral»¹⁹, emisiones de tele-realidad que presentan el testimonio espantoso de un totalitarismo que Hitler no hubiese soñado²⁰, o fabulación de una joven, inventando una agresión racista, en razón de un culto de las víctimas «inseparable del desarrollo del individualismo democrático»²¹. Estas denuncias incessantes del hundimiento democrático de todo pensamiento y de toda cultura no tienen sólo la ventaja de promover, *a contrario*, la inestimable altitud del pensamiento y la insondable profundidad de la cultura de los que las profieren –demostración que mal podría operarse a veces por la vía directa. Permiten, más profundamente, colocar todos los fenómenos sobre un solo y mismo plano, remitiéndolos a una sola y misma causa. En efecto, la fatal equivalencia «democrática» de todas las cosas es, en primer lugar, el producto de un método que, para todo fenómeno –movimiento social, conflicto religioso o racial, efecto de moda, campaña publicitaria o de otro tipo–, no conoce más que una sola explicación. Es así que la joven que, en nombre de la religión de sus padres, rechaza levantar su velo, el alumno que opone las razones del Corán a las de la ciencia, o el que agrede físicamente a sus profesores o alumnos judíos, verán su actitud atribuida al individuo democrático, desafiliado y separado de toda trascendencia. Y la figura del consumidor democrático ebrio de igualdad podrá identificarse, según el humor y las necesidades de la causa, al asalariado reivindicativo, al desocupado que ocupa los locales de la ANPE* o al inmigrante ilegal rechazado en las salas de espera de los

¹⁸ *L'Imparfait du présent*, op. cit., p. 164.

¹⁹ *Ibid.* p. 200.

²⁰ Jean-Jacques Delfour, «Loft Story: une machine totalitaire», *Le Monde*, 19 de mayo de 2001. Sobre el mismo tema –y el mismo tono–, ver Damien Le Guay, *L'Empire de la télé-réalité: comment accroître le «temps de cerveau humain disponible»*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

²¹ Lucien Karpik, «Être victime, c'est chercher un responsable», propos recueillis par Cécile Prieur, *Le Monde*, 22-23 de agosto de 2004. Se sabe la importancia que la denuncia de la tiranía democrática ejercida por las víctimas tiene en la opinión dominante. Ver, notablemente sobre este tema, Gilles William Goldnagel, *Les Martyrocrates: dérives et impostures de l'idéologie victimaire*, Paris, Plon, 2004.

* ANPE: Agencia Nacional Para el Empleo (Francia), creada en 1967 para organizar la intervención pública sobre el mercado de trabajo, cuya misión principal es favorecer el encuentro entre la oferta y la demanda de empleo.

aeropuertos. No hay que sorprenderse de que los representantes de la pasión consumista, que excitan el mayor furor de nuestros ideólogos, sean en general aquellos cuya capacidad de consumir es la más limitada. La denuncia del «individualismo democrático» opera, en efecto, económicamente, el recubrimiento de las dos tesis: la tesis clásica de los propietarios (los pobres quieren siempre más) y las tesis de las élites refinadas: hay demasiados individuos, demasiada gente que pretende el privilegio de la individualidad. El discurso intelectual dominante reúne así el pensamiento de las élites censatarias* y eruditas del siglo XIX: la individualidad, que es algo bueno para las élites, se torna un desastre de la civilización si todos tienen acceso a la misma.

Es así que la política entera es puesta a cuenta de una antropología que no conoce más que una sola oposición: la de una humanidad adulta, fiel a la tradición que la instituye como tal, y de una humanidad pueril, cuyo sueño de engendrarse de nuevo conduce a la autodestrucción. Es este deslizamiento que registra, con más elegancia conceptual, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. El tema de la «sociedad ilimitada» resume sintéticamente la abundante literatura que engloba, en la figura de «el hombre democrático», al consumidor de hipermercado, el adolescente que rechaza levantar su velo y la pareja homosexual que quiere tener hijos. Resume, sobre todo, la doble metamorfosis que, al mismo tiempo, ha puesto a cuenta de la democracia la forma de homogeneidad social antes atribuida al totalitarismo y al movimiento ilimitado del crecimiento de sí propio de la lógica del Capital²². Marca así el dilema democrático. La teoría del dilema oponía el buen gobierno democrático al doble exceso de la vida política democrática y del individualismo de masa. La relectura francesa suprime la tensión de los contrarios. La vida democrática deviene la vida apolítica del indiferenciado consumidor de mercaderías, de derechos de minorías, de industria cultural y de hijos producidos en laboratorio. Se identifica

* «Censatario» era quien pagaba la cuota para ser elector o elegible. El sufragio censatario estaba reservado a los que podían pagar (y pagaban) esta cuota.

²² Desde este punto de vista se leerá con provecho *Le Salaire de l'Idéal: la théorie des classes et de la culture au XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997, donde el propio Jean-Claude Milner analiza, en términos marxistas del destino infeliz de una «burguesía asalariada» devenida inútil a la expansión capitalista, los procesos atribuidos aquí al desenvolvimiento fatal de la ilimitación democrática.

pura y simplemente a la «sociedad moderna», a la que, del mismo golpe, convierte en una configuración antropológica homogénea. Evidentemente, no es indiferente que el denunciante más radical del crimen democrático haya sido veinte años antes el abanderado de la Escuela republicana y laica. Es, de hecho, alrededor de la cuestión de la educación que el sentido de algunas palabras –república, democracia, igualdad, sociedad– ha basculado. Ayer era cuestión de la igualdad social. Hoy es sólo cuestión de procesos de transmisión, para salvar a la sociedad de la tendencia a la autodestrucción que comporta la sociedad democrática. Ayer se trataba de transmitir lo universal del saber y su potencia de igualdad. Lo que hoy se trata de transmitir, y lo que el nombre judío viene a resumir en Milner, es simplemente el principio del nacimiento, el principio de la división sexual y de la filiación.

El padre de familia que compromete a sus hijos en el «estudio fariseo» puede entonces tomar el lugar del profesor republicano, sustrayendo al hijo a la reproducción familiar del orden social. Y el buen gobierno, que se opone a la corrupción democrática, ya no tiene necesidad de guardar, por equívoco, el nombre de democracia. Ayer se llamaba república. Pero república no es originalmente el nombre del gobierno de la ley, del pueblo o de sus representantes. República es, desde Platón, el nombre del gobierno que asegura la reproducción del rebaño humano protegiéndolo contra la exageración de sus apetitos de bienes individuales o de poder colectivo. Es por esto que puede adoptar otro nombre, que atraviesa furtiva pero decididamente la demostración del crimen democrático: hoy el buen gobierno redescubre el nombre que tenía antes de que se atravesara en el camino el nombre de democracia. Se llama gobierno pastoral. El crimen democrático encuentra entonces su origen en una escena primitiva, que es el olvido del pastor²³.

Es lo que explicitaba, poco tiempo antes, un libro titulado *El asesinato del pastor*²⁴. Este libro tiene un mérito incontestable: ilustrando la lógica de las unidades y las totalidades desenvolvida por el autor de *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, da también una figura concreta de la «trascendencia» tan extrañamente

²³ Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003, p. 32. Agradezco a Jean-Claude Milner las respuestas que dió a las observaciones que le había dirigido sobre las tesis de este libro.

²⁴ Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur: Critique de la vision politique du monde*, Grasset-Verdier, 2002.

reivindicada por los nuevos campeones de la Escuela republicana y laica. La destreza de los individuos democráticos, enseña, es la de los hombres que han perdido la medida por la cual lo Uno puede combinarse a lo múltiple y los unos unirse en un *todos*. Esta medida no puede fundarse sobre ninguna convención humana, sino solamente sobre el cuidado del pastor divino que se ocupa de todas sus ovejas y de cada una de ellas. Este se manifiesta por una potencia que faltará siempre a la palabra democrática, la potencia de la Voz, cuyo choque, en la noche de fuego, fue sentido por todos los Hebreos, al mismo tiempo que le era dado al pastor humano, Moisés, el oficio exclusivo de escuchar y explicitar las palabras, y de organizar a su pueblo según su enseñanza.

Desde entonces todo puede explicarse simplemente, los males propios del «hombre democrático» y la repartición simple entre una humanidad fiel o infiel a la ley de la filiación. El ataque a las leyes de la filiación es, en primer lugar, un ataque al lazo de la oveja a su padre y pastor divino. En el lugar de la Voz, nos dice Benny Levy*, los Modernos han puesto al hombre-dios o al pueblo-rey, a este hombre indeterminado de los derechos del hombre, de quien Claude Lefort, el teórico de la democracia, ha hecho el ocupante de un lugar vacío. En lugar de «La Voz-hacia-Moisés», es un «hombre-dios-muerto» que nos gobierna. Y este no puede gobernar más que tornándose garante de las «pequeñas alegrías» que amonedan nuestro gran desamparo de huérfanos condenados a errar en el imperio del vacío, lo que significa indiferentemente el reino de la democracia, del individuo o del consumo²⁵.

* Benny Levy (1945-2003): Escritor y periodista francés. Comprometido en la Unión de Estudiantes Comunistas (UEC), deviene Pierre Victor en mayo del 68 y se inspira en el maoísmo para fundar la izquierda proletaria (GP). En 1972 funda, junto con Sartre, *Liberation*. Entre sus obras se destacan: *L'Espoir maintenant*, *Visage continu*, *Diaspora* y *Etre juif*.

²⁵ *Le Meurtre du pasteur*, op. cit., p. 313.

La política del pastor perdido

Hay que comprender, entonces, que el mal viene de más lejos. El crimen democrático contra el orden de la filiación humana es, antes que nada, el crimen político, es decir, simplemente, la organización de una comunidad humana sin lazo con el Dios padre. Bajo el nombre de democracia, lo que está implícito, lo que es denunciado, es la política misma. Ahora, esta no ha nacido del ateísmo moderno. Antes que los modernos, que cortan las cabezas de los reyes para poder llenar cómodamente sus carritos en el supermercado, están los Antiguos, y en primer lugar los Griegos, que cortaron el lazo con el pastor divino e inscribieron, bajo el doble nombre de filosofía y de política, los procesos-verbales de este adiós. El «asesino del pastor», nos dice Benny Lévy, se lee fácilmente en los textos de Platón. En el *Político*, que evoca la edad en que el propio pastor divino gobernaba directamente el rebaño humano. En el cuarto libro de las *Leyes*, donde es evocado nuevamente el reino feliz del dios Cronos, que sabía que ningún hombre puede comandar a los demás sin hincharse de desmesura e injusticia y había respondido al problema dando por jefes a las tribus humanas miembros de la raza superior de los *daimones*. Pero Platón, contemporáneo a pesar suyo de estos hombres que pretenden que el poder pertenece al pueblo, y no teniendo para oponerles más que un «cuidado de sí» incapaz de franquear la distancia de los *unos* al *todos*, habría refrendado el adiós, relegando el reino de Cronos y el pastor divino a la edad de las fábulas, al precio de paliar su ausencia con otra fábula, la de una «república» fundada sobre la «bella mentira» según la cual el dios, para asegurar el orden de la comunidad, habría puesto oro en el alma de los gobernantes, plata en la de los guerreros, y hierro en la de los artesanos.

Acordemos con el representante de Dios: es verdad que la política se define en ruptura con el modelo del pastor que alimenta a su rebaño. Es también verdad que se puede refutar la ruptura, reclamar, para el pastor divino y los pastores humanos que interpretan su voz, el gobierno de su pueblo. A este precio, la democracia no es,

de hecho, más que «el imperio de la nada», la última figura de la separación política, que apela al retorno, desde el fondo del desamparo, al pastor olvidado. En este caso, se puede rápidamente poner término a la discusión. Pero también se pueden poner las cosas al revés, preguntarse porqué el retorno al pastor perdido viene a imponerse como la última consecuencia de un cierto análisis de la democracia como sociedad de individuos consumidores. Se buscará entonces, no ya lo que la política reprime, sino a la inversa, lo que es reprimido de la política por este análisis que hace de la democracia un estado de desmesura y desamparo del que sólo un dios puede salvarnos. Se tomará entonces el texto platónico bajo un ángulo diferente: no el adiós al pastor, pronunciado por Platón en el *Político*, sino, al contrario, su mantenimiento nostálgico, su presencia obstinada en el corazón de la República, donde sirve de referencia para diseñar la oposición entre el buen gobierno y el gobierno democrático.

A la democracia, Platón hace dos reproches, que en principio parecen oponerse, pero que, por el contrario, se articulan estrictamente el uno con el otro. Por un lado, la democracia es el reino de la ley abstracta, opuesta a la solicitud del médico o del pastor. La virtud del pastor o del médico se expresa de dos formas: en primer lugar su ciencia se opone al apetito del tirano, porque se ejerce con el sólo provecho de los que cura. Pero se opone también a las leyes de la ciudad democrática, porque se adapta al caso presentado por cada oveja o cada paciente. Las leyes de la democracia pretenden al contrario valer para todos los casos. Son así semejantes a las órdenes que deja, de una vez y para todos, un médico que sale de viaje, sea cual sea la enfermedad a curar. Pero esta universalidad de la ley es una apariencia engañosa. En la inmutabilidad de la ley, el hombre democrático no honra lo universal de la idea, sino el instrumento de su capricho. En lenguaje moderno se dirá que, bajo el ciudadano universal de la constitución democrática, hace falta reconocer al hombre real, *es decir*, al individuo egoísta de la sociedad democrática.

Este es el punto esencial. Platón es el primero en inventar este modo de lectura sociológica que declaramos propio de la edad moderna, esta interpretación que encierra, bajo las apariencias de la democracia política, una realidad inversa: la

realidad de un estado social en el que quien gobierna es el hombre privado, egoísta. Así, para Platón, la ley democrática no es más que el capricho del pueblo, la expresión de la libertad de individuos que tienen por única ley las variaciones de su humor y de su placer, indiferentes al orden colectivo. La palabra democracia entonces no significa simplemente una mala forma de gobierno y de vida política. Significa propiamente un estilo de vida que se opone a todo gobierno ordenado de la comunidad. La democracia, nos dice Platón en el libro VIII de la *República*, es un régimen político que no es [propiamente] uno. No tiene una constitución, porque las tiene todas. Es un bazar para las constituciones, un traje de arlequín tal como gustan los hombres cuya gran ocupación es el consumo de los placeres y de los derechos. Pero no es sólo el reino de los individuos que hacen todo a su manera. Es propiamente el reverso de todas las realizaciones que estructuran la sociedad humana: los gobernantes tienen el aire de gobernados y los gobernados de gobernantes; las mujeres son iguales a los hombres; el padre se acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual; el meteco y el extranjero devienen los iguales del ciudadano; el maestro teme y consiente a los alumnos que, por su parte, se burlan de él; los jóvenes se igualan a los viejos y los viejos imitan a los jóvenes; las mismas bestias son libres y los caballos y los asnos, concientes de su libertad y de su dignidad, atropellan en la calle a los que no les ceden el paso²⁶.

No falta nada, como se ve, para la recensión de los males que nos vale, en el alba del tercer milenio, el triunfo de la igualdad democrática: reino del bazar y de su mercadería abigarrada, igualdad del maestro y del alumno, demisión de la autoridad, culto de la juventud, paridad hombres-mujeres, derechos de las minorías, niños y animales. La larga condena de las faltas del individualismo de masa en la época de las grandes superficies y de la telefonía móvil no hace más que agregar algunos accesorios modernos a la fábula platónica del indomable asno democrático.

Uno puede encontrar esto divertido, pero es, sobre todo, sorprendente. ¿No se nos recuerda sin cesar que vivimos en la época de la técnica, de los Estados modernos, de las ciudades tentaculares y del mercado mundial, que nada tienen que

²⁶ *La República*, VIII, 562d-563d.

ver con estas pequeñas aldeas griegas que fueron antaño los lugares de invención de la democracia? La conclusión que se nos invita a sacar es que la democracia es una forma política de otra época, que no puede convenir a la nuestra más que al precio de serios reajustes y, en particular, de adaptarse a la utopía del poder del pueblo. Pero si la democracia es esta cosa del pasado, ¿cómo comprender que la descripción de la ciudad democrática elaborada hace dos mil quinientos años por un enemigo de la democracia pueda valer como exacto retrato del hombre democrático en el tiempo del consumo de masa y de la red planetaria? La democracia griega, se nos dice, era apropiada a una forma de sociedad que ya no tiene nada que ver con la nuestra. Peo es para mostrarnos, inmediatamente después, que la sociedad a la cual era apropiada tiene exactamente los mismos trazos que la nuestra. ¿Cómo comprender esta relación paradojal de una diferencia radical y de una perfecta similitud? Yo daría para explicarla la hipótesis siguiente: el retrato siempre apropiado del hombre democrático es el producto de una operación, a la vez inaugural e indefinidamente renovada, que tensiona conjurar una impropiedad que toca al principio mismo de la política. La divertida sociología de un pueblo de consumidores insatisfechos, de calles obstruidas y de roles sociales invertidos, conjura el presentimiento de un mal más profundo: que la innombrable democracia sea, no la forma de una sociedad reacia al buen gobierno y adaptada al malo, sino el principio mismo de la política, el principio que instaura la política, fundando el «buen» gobierno sobre su propia ausencia de fundamento.

Para comprenderlo, tomemos la lista de las commociones que manifiestan la desmesura democrática: los gobernantes son como los gobernados, los jóvenes como los viejos, los esclavos como los amos, los alumnos como los profesores, los animales como sus dueños. Todo está al revés, ciertamente. Pero este desorden es tranquilizador. Si todas las relaciones son invertidas al mismo tiempo, parece que todas son de la misma naturaleza, que todas estas inversiones traducen una misma commoción del orden natural, luego, que este orden existe y que la relación política también pertenece a esta naturaleza. El divertido retrato del desorden del hombre y de la sociedad democrática es una manera de poner las cosas en orden: si la

democracia invierte la relación del gobernante y del gobernado como invierte todas las demás relaciones, asegura *a contrario* que esta relación es homogénea a las demás, y que hay entre el gobernante y el gobernado un principio de distinción tan cierto como la relación entre el que engendra y el que es engendrado, el que viene antes y el que viene después: un principio que asegura la continuidad entre el orden social y el orden del gobierno, porque asegura antes que nada la continuidad entre el orden de la convención humana y la de la naturaleza.

Llamemos a este principio *arjé*. Hannah Arendt lo ha recordado, esta palabra, en griego, quiere decir a la vez comienzo y mandamiento. Arendt concluye, lógicamente, que significaba para los Griegos la unidad de ambos. El *arjé* es el mandamiento de lo que comienza, de lo que viene primero. Es la anticipación del derecho a mandar en el acto del comienzo y la verificación del poder de comenzar en el ejercicio del mandamiento. Así se define el ideal de un gobierno que es la realización del principio por el cual el poder de gobernar comienza, de un gobierno que es la exhibición en acto de la legitimidad de su principio. Son propios para gobernar los que tienen las disposiciones que los adaptan para este rol, propios para ser gobernados los que tienen las disposiciones complementarias a las primeras.

Es aquí que la democracia crea la confusión o, antes, es aquí que la revela. Es lo que manifiesta, en el tercer libro de las *Leyes*²⁷, una lista que se hace eco de la lista de las relaciones naturales perturbadas que presentaba en la *República* el retrato del hombre democrático. Habiendo admitido que hay en toda ciudad gobernantes y gobernados, hombres que ejercen el *arjé* y hombres que obedecen a su poder, el Ateniense se da a un inventario de los títulos para ocupar una u otra posición, tanto en las ciudades como en las casas. Estos títulos son siete. Cuatro se presentan como diferencias que tocan al nacimiento: dominan naturalmente los que han nacido antes o son mejor nacidos. Tal es el poder de los padres sobre los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, de los amos sobre los esclavos, o de las personas bien nacidas sobre la generalidad de los hombres. Siguen dos principios más que se reclaman todavía de la naturaleza, si no del nacimiento. Primero, la «ley de naturaleza»

²⁷ *Las Leyes*, III, 690^a-690c.

celebrada por Píndaro, el poder de los más fuertes sobre los menos fuertes. Este título genera seguramente controversia: ¿cómo definir el más fuerte? El *Gorgias*, que mostraba toda la indeterminación del término, concluía que no se podía entender bien este poder más que identificándolo a la virtud de los que saben. Es precisamente el sexto título inventariado aquí: el poder que cumple la ley de la naturaleza bien entendido, la autoridad de los sabios sobre los ignorantes. Todos estos títulos cumplen con las dos condiciones requeridas: primero, definen una jerarquía de las posiciones. Segundo, la definen en continuidad con la naturaleza: continuidad por el intermedio de las relaciones familiares y sociales para los primeros, continuidad directa para los dos últimos. Los primeros fundan el orden de la ciudad sobre la ley de filiación. Los segundos buscan para este orden un principio superior: que gobierne no ya el que ha nacido antes o mejor, sino, simplemente, el que es mejor. Es aquí, efectivamente, que comienza la política, cuando el principio de gobierno se separa de la filiación, aunque se reclame todavía de la naturaleza, cuando invoca una naturaleza que no se confunde con la simple relación al padre de la tribu o al padre divino.

Es aquí que comienza la política. Pero es aquí también que encuentra, sobre el camino que quiere separar su excelencia propia del solo derecho de nacimiento, un extraño objeto, un séptimo título a ocupar los lugares de superior y de inferior, un título que no es tal y que, sin embargo, dice el Ateniense, nosotros consideramos como el más justo: el título de autoridad «amado de los dioses»: la elección del dios azar, el tirar a la suerte, que es el procedimiento democrático por el cual el pueblo de iguales decide la distribución de los lugares.

El escándalo está aquí: un escándalo para las personas de bien que no pueden admitir que su nacimiento, su antigüedad o su ciencia vaya a inclinarse ante la ley de la suerte; un escándalo también para los hombres de Dios que quieren que seamos demócratas, a condición de que reconozcamos haber tenido que matar un padre o un pastor, y ser entonces indefinidamente culpables, en deuda inexpiable respecto de este padre. Ahora, el «séptimo título» nos muestra que no hay necesidad, para romper con el poder de la filiación, de ningún sacrificio o sacrilegio. Basta una tirada

de dados. El escándalo es simplemente este: entre los títulos para gobernar, hay uno que rompe la cadena, un título que se refuta a sí mismo: el séptimo título es la ausencia de título. Ahí yace la confusión más profunda que presenta el nombre de la democracia. No se trata aquí de un gran animal rugiente, de un asno feroz o de un individuo guiado por su capricho. Parece claramente que estas imágenes son maneras de ocultar el fondo del problema. La democracia no es el capricho de los niños, de los esclavos o de los animales. Es el capricho del dios, el del azar, es decir, el de una naturaleza que se arruina a sí misma como principio de legitimidad. La desmesura democrática no tiene nada que ver con ninguna locura consumista. Es simplemente la pérdida de la medida según la cual la naturaleza daba su ley al artificio comunitario a través de las relaciones de autoridad que estructuran el cuerpo social. El escándalo es el de un título para gobernar enteramente desligado de toda analogía con los que ordenan las relaciones sociales, de toda analogía con la convención humana del orden de la naturaleza. Es el de una superioridad fundada sobre ningún otro principio más que el de la ausencia misma de superioridad.

Democracia quiere decir, en primer lugar, esto: un «gobierno» anárquico, fundado nada más que sobre la ausencia de todo título para gobernar. Pero hay varias maneras de tratar esta paradoja. Se puede excluir simplemente el título democrático puesto que es la contradicción de todo título para gobernar. Se puede también rechazar que el azar sea el principio democrático, separar democracia y tirar a la suerte. Así hacen nuestros modernos, expertos, hemos visto, en jugar alternativamente la diferencia o la similitud de los tiempos. El tirar a la suerte, nos dicen, convenía a estos tiempos antiguos y a estas pequeñas aldeas económicamente poco desarrolladas. ¿Cómo podrían nuestras sociedades modernas, hechas de tantos engranajes delicadamente imbricados, ser gobernadas por hombres elegidos a la suerte, ignorando la ciencia de estos frágiles equilibrios? Nosotros hemos encontrado para la democracia principios y medios más apropiados: la representación del pueblo soberano por sus elegidos, la simbiosis entre la élite de los elegidos del pueblo y la élite de los que nuestras escuelas han formado en el conocimiento del funcionamiento de las sociedades.

Pero la diferencia de tiempo y de escala no es el fondo del problema²⁸. Si el tirar a la suerte parece a nuestras «democracias» contrario a todo principio serio de selección de gobernantes es porque hemos olvidado al mismo tiempo lo que quería decir democracia y qué tipo de «naturaleza» pretendía contrariar el tirar a la suerte. Si, al contrario, la cuestión de la parte que hay que acordarle ha continuado viva en la reflexión sobre las instituciones republicanas y democráticas de la época de Platón a la de Montesquieu, si las repúblicas aristocráticas y los pensadores poco celosos de la igualdad le han concedido el derecho, es porque el tirar a la suerte era el remedio a un mal a la vez mucho más grave y mucho más probable que el gobierno de los incompetentes: el gobierno de una cierta competencia, el de hombres hábiles para tomar el poder por la intriga. El tirar a la suerte constituyó desde entonces el objeto de un formidable trabajo de olvido²⁹. Oponemos muy naturalmente la justicia de la representación y la competencia de los gobernantes a lo arbitrario y a los riesgos mortales de la incompetencia. Pero el tirar a la suerte jamás ha favorecido más a los incompetentes que a los competentes. Si se ha tornado impensable para nosotros, es porque estamos habituados a considerar como natural una idea que no lo era ciertamente para Platón y que no era más natural para los constituyentes franceses o americanos de hace dos siglos: que el primer título para seleccionar a los que son dignos de ocupar el poder es el hecho de desear ejercerlo.

Platón sabía que la suerte no se deja descartar tan fácilmente. Él pone, por cierto, toda la ironía deseable en la evocación de este principio, tenido en Atenas por preferido de los dioses y supremamente justo. Pero mantiene en la lista este título que no es tal. No solamente porque es un Ateniense, que se propone el inventario, y no puede excluir de la investigación el principio que regla la organización de su ciudad. Hay en esto dos razones profundas. La primera es que el procedimiento democrático del tirar a la suerte está de acuerdo con el principio del poder de los

²⁸ La demostración fue dada cuando, bajo uno de los gobiernos socialistas, se tuvo la idea de tirar a la suerte los miembros de las comisiones universitarias encargadas de los concursos de reclutamiento. Ningún argumento práctico se oponía a esta medida. Se tenía ahí, en efecto, una población limitada y compuesta por individuos de igual capacidad científica. Una sola competencia era llevada a mal: la competencia no-igualitaria, la habilidad de maniobra al servicio de los grupos de presión. Demás está decir que la tentativa no tuvo futuro.

²⁹ Sobre este punto, ver Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

sabios sobre un punto, que es esencial: el buen gobierno es el gobierno de los que no desean gobernar. Si hay una categoría a excluir de la lista de los que están aptos para gobernar es, en todo caso, la de los que conspiran para obtener el poder. Sabemos, por otra parte, por el *Gorgias*, que a los ojos de estos el filósofo tiene exactamente los vicios que predica de los demócratas. Este también encarna la inversión de todas las relaciones de autoridad; es el viejo que se hace el chico y enseña a los jóvenes a despreciar padres y educadores, el hombre que rompe con todas las tradiciones, que las personas bien nacidas de la ciudad, y llamadas por esto a dirigir, se transmiten de generación en generación. El filósofo rey tiene al menos un punto en común con el pueblo rey: hace falta algún azar divino que lo haga rey sin que lo haya querido.

No hay gobierno justo sin una parte de azar, es decir, sin una parte de lo que contradice la identificación del ejercicio del gobierno al de un poder deseado y conquistado. Tal es el principio parojo que se plantea ahí donde el principio del gobierno está separado del de las diferencias naturales y sociales, es decir, ahí donde hay política. Y tal es la apuesta de la discusión platónica sobre el «gobierno del más fuerte». ¿Cómo pensar la política si no puede ser ni la continuación de las diferencias, es decir, de las desigualdades naturales y sociales, ni el lugar a ocupar por los profesionales de la intriga? Pero cuando el filósofo se plantea la cuestión, para que se la plantee, hace falta que la democracia, sin tener que matar a ningún rey ni a ningún pastor, ya haya propuesto la más lógica y la más intolerable de las respuestas: la condición para que un gobierno sea político es que esté fundado sobre la ausencia de título para gobernar.

Esta es la segunda razón por la cual Platón no puede eliminar de su lista el tirar a la suerte. El «título que no es tal» produce un efecto retroactivo sobre los otros, una duda sobre el tipo de legitimidad que establecen. Seguramente son verdaderos títulos para gobernar puesto que definen una jerarquía natural entre gobernantes y gobernados. Resta saber qué gobierno fundan exactamente. Que los bien nacidos se diferencian de los mal nacidos, bien se puede admitir y llamar a su gobierno aristocracia. Pero Platón sabe perfectamente lo que Aristóteles enunciará en la

Política: aquellos a que se llama los «mejores» en las ciudades son simplemente los más ricos. La política, de hecho, comienza ahí donde se denuncia el nacimiento, donde la potencia de los bien nacidos que se reclamaban de un dios fundador de la tribu es denunciada por lo que es: la potencia de los propietarios. Y esto es ya lo que sacó a la luz la reforma de Clístenes, institutriz de la democracia ateniense. Clístenes recompuso las tribus de Atenas agrupando artificialmente, por un procedimiento contra-natura, los demos —es decir, las circunscripciones territoriales— geográficamente separados. Haciendo esto, destruyó el poder indistinto de los aristócratas-propietarios-herederos del dios del lugar. Es exactamente esta disociación que la palabra democracia significa. La crítica de las «tendencias criminales» de la democracia tiene entonces razón sobre un punto: la democracia significa una ruptura en el orden de la filiación. Olvida, solamente, que es justamente esta ruptura la que realiza, de la manera más literal, lo que demanda: una heterotopía estructural del principio de gobierno y del principio de la sociedad³⁰. La democracia no es la «ilimitación» moderna que destruiría la heterotopía necesaria a la política. Es, al contrario, la potencia fundadora de esta heterotopía, la limitación primera del poder de las formas de autoridad que rigen el cuerpo social.

Porque, suponiendo incluso que los títulos para gobernar no sean contestables, el problema es saber qué gobierno de la comunidad se puede deducir. El poder de los ancianos sobre los jóvenes reina ciertamente en las familias y se puede imaginar un gobierno de la ciudad sobre su modelo. Se lo calificará exactamente llamándolo gerontocracia. El poder de los sabios sobre los ignorantes reina de una forma justa y legítima en las escuelas, y se puede instituir a su imagen; un poder que se llamará tecnocracia o epistemocracia. Se establecerá así una lista de los gobiernos fundados sobre un título para gobernar. Pero un solo gobierno faltará en la lista, precisamente el gobierno político. Si *político* quiere decir algo, quiere decir algo que se ajusta a todos los gobiernos de la paternidad, de la edad, de la riqueza, de la fuerza o de la ciencia, que tienen curso en las familias, las tribus, los estudios o las escuelas, y que proponen sus modelos para la edificación de las formas más amplias y más

³⁰ Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, op. cit., p. 81.

complejas de comunidades humanas. Hace falta algo más, un poder que viene del cielo, dice Platón. Pero del cielo jamás han venido más que dos suertes de gobiernos: el gobierno de los tiempos míticos, el reino directo del pastor divino pastando el rebaño humano, o de los *daimones* enviados por Cronos para la dirección de las tribus; y el gobierno del azar divino, el tirar a la suerte de los gobernantes, esto es, la democracia. El filósofo quiere suprimir el desorden democrático para fundar la verdadera política, pero no puede hacerlo más que sobre la base del desorden mismo, que ha cortado el lazo entre los jefes de las tribus de la ciudad y los *daimones* servidores de Cronos.

Tal es el fondo del problema. Hay un orden natural de las cosas según el cual los hombres agrupados son gobernados por los que poseen los títulos para gobernar. La historia ha conocido dos grandes títulos para gobernar a los hombres: uno que sostiene la filiación humana o divina, esto es, la superioridad en el nacimiento; la otra que sostiene la organización de las actividades productivas y reproductivas de la sociedad, esto es, el poder de la riqueza. Las sociedades son habitualmente gobernadas por una combinación de estas dos potencias, a las cuales, en proporciones diversas, refuerzan la fuerza y la ciencia. Pero si los ancianos deben gobernar no sólo a los jóvenes, sino también a los sabios y a los ignorantes, si los sabios deben gobernar no sólo a los ignorantes, sino a los ricos y a los pobres, si deben hacerse obedecer por los detentores de la fuerza y comprender por los ignorantes, hace falta algo más, un título suplementario, común a los que poseen todos estos títulos pero también común a los que los poseen y a los que no los poseen. Ahora, el único que resta es el título anárquico, el título propio a los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados.

Es esto, en primer lugar, lo que la democracia significa. La democracia no es ni un tipo de constitución ni una forma de sociedad. El poder del pueblo no es el de la población reunida, de su mayoría o de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio a los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados. No es posible desembarazarse de este poder denunciando la tiranía de las mayorías, la estupidez del gran animal o la frivolidad de los individuos consumistas. Porque

entonces hace falta desembarazarse de la política misma. Esta no existe más que si hay un título suplementario a los que funcionan ordinariamente en las relaciones sociales. El escándalo de la democracia, y del tirar a la suerte que constituye su esencia, es revelar que este título no puede ser más que la ausencia de título, que el gobierno de las sociedades no puede reposar en última instancia más que sobre su propia contingencia. Hay gente que gobierna porque es más vieja, mejor nacida, más rica o más erudita. Hay modelos de gobierno y prácticas de autoridad basadas sobre tal o cual distribución de los lugares y las competencias. Es la lógica que yo he propuesto pensar bajo el término policía³¹*. Pero si el poder de los viejos debe ser más que una gerontocracia, el poder de los ricos más que una plutocracia, si los ignorantes deben comprender que les es necesario obedecer a las órdenes de los sabios, su poder debe reposar sobre un título suplementar, el poder de los que no tienen ninguna propiedad que los predisponga a gobernar más que a ser gobernados. Debe devenir un poder político. Y un poder político significa en última instancia el poder de los que no tienen razón natural para gobernar sobre los que no tienen razón natural para ser gobernados. El poder de los mejores no puede en definitiva legitimarse más que por el poder de los iguales.

Esta es la paradoja que Platón encuentra con el gobierno del azar y que, en su rechazo furioso o placentero de la democracia, debe nada menos que tener en cuenta, haciendo del gobernante un hombre sin propiedad que sólo un azar feliz ha llamado a este lugar. Es lo que Hobbes, Rousseau y todos los pensadores modernos del contrato y de la soberanía encuentran, a su vez, a través de las cuestiones del consentimiento y de la legitimidad. La igualdad no es una ficción. Por el contrario, todo superior la experimenta como la más banal de las realidades. No hay amo que no se adormezca y se arriesgue así a dejar escapar a su esclavo, no hay hombre que no sea capaz de matar a otro, no hay fuerza que se imponga sin tener que legitimarse, que reconocer, entonces, una igualdad irreductible, para que la desigualdad pueda

³¹ Cf. Jaques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, y *Aux bords du politique*, Folio, Gallimard, 2004.

* *Police*: término que Rancière retoma de los trabajos de Foucault en torno a la gobernabilidad, donde define, no una institución o un mecanismo en el seno del estado, sino una técnica de gobierno propia del Estado (ver introducción).

funcionar. Desde el momento en que la obediencia pasa por un principio de legitimidad, desde que debe tener leyes que se impongan en tanto que leyes e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mando debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado. Los que se creen astutos y realistas pueden siempre decir que la igualdad no es más que el dulce sueño angélico de los imbéciles y de las almas sensibles. Infelizmente para ellos, es una realidad sin cesar y por todas partes atestada. No hay servicio que se ejecute, no hay saber que se transmita, no hay autoridad que se establezca sin que el amo o el maestro hayan, por poco que sea, hablado «de igual a igual» con el que mandan o instruyen. La sociedad no-igualitaria no puede funcionar más que gracias a una multitud de relaciones igualitarias. Es esta intrincación, de la igualdad en la desigualdad, que el escándalo democrático viene a manifestar, para tornarlo el fundamento mismo del poder común. No es apenas, como se dice muchas veces, que la igualdad de la ley esté ahí para corregir o atenuar la desigualdad de naturaleza. Es que la «naturaleza» misma se desdobra, que la desigualdad de naturaleza no se ejerce más que presuponiendo una igualdad de naturaleza que la secunda y contradice: imposible sino que los alumnos comprendan a los maestros y que los ignorantes obedezcan al gobierno de los sabios. Se dirá que hay soldados y policías para esto. Pero hace falta todavía que estos comprendan las órdenes de los sabios y el interés que hay en obedecerles, y así.

Esto es lo que la política y la democracia aportan. Para que haya política hace falta un título de excepción, un título que se agregue a aquellos por los cuales las sociedades pequeñas y grandes son «normalmente» regidas, y que se reducen en última instancia al nacimiento y la riqueza. La riqueza apunta a su crecimiento indefinido, pero no tiene el poder de excederse a sí misma. El nacimiento lo pretende, pero no puede hacerlo más que al precio de saltar de la filiación humana a la filiación divina. Funda entonces el gobierno de los pastores, que resuelve el problema, pero al precio de suprimir la política. Queda la excepción ordinaria, el poder del pueblo, que no es el de la población o de su mayoría, sino el poder de no importa quién, la indiferencia de las capacidades para ocupar las posiciones de gobierno y de gobernado. El gobierno político tiene entonces un fundamento. Pero

este fundamento tiene también una contradicción: la política es el fundamento del poder de gobernar en la ausencia de fundamento. El gobierno de los Estados no es legítimo más que por ser político. No es político más que por reposar sobre su propia ausencia de fundamento. Es exactamente lo que significa la democracia, entendida como «ley de la suerte». Las quejas ordinarias sobre la democracia ingobernable reenvían en última instancia a esto: la democracia no es ni una sociedad a gobernar, ni un gobierno de la sociedad, es propiamente este ingobernable sobre el que todo gobierno debe, en última instancia, descubrirse fundado.

Democracia, república, representación

El escándalo democrático consiste simplemente en revelar esto: no habrá jamás, bajo el nombre de política, un principio unitario de la comunidad, legitimando la acción de los gobernantes a partir de las leyes inherentes a la formación de las comunidades humanas. Rousseau tiene razón en denunciar el círculo vicioso de Hobbes, que pretende probar la insociabilidad natural de los hombres arguyendo las intrigas de la corte y la maledicencia de los salones. Pero describiendo la naturaleza previa a la sociedad, Hobbes mostraba también que es en vano buscar el origen de la comunidad política en una virtud innata de sociabilidad. Si la búsqueda del origen mezcla fácilmente el antes y el después es porque llega siempre después. La filosofía que busca el principio del buen gobierno o las razones por las cuales los hombres se dan gobiernos viene después de la democracia, que viene por su vez después, interrumpiendo la lógica sin edad según la cual las comunidades son gobernadas por los que tienen título para ejercer su autoridad sobre los que están predispuestos a sufrirla.

La palabra democracia, entonces, no designa propiamente ni una forma de sociedad ni una forma de gobierno. La «sociedad democrática» nunca es más que una pintura fantástica, destinada a sostener tal o cual principio de buen gobierno. Las sociedades, hoy como ayer, están organizadas por el juego de las oligarquías. Y no hay propiamente hablando gobierno democrático. Los gobiernos se ejercen siempre de la minoría a la mayoría. El «poder del pueblo» es entonces necesariamente heterotópico a la sociedad no-igualitaria como al gobierno oligárquico. Es lo que aparta al gobierno de sí mismo, apartando a la sociedad de sí misma. Es, entonces, también, lo que separa el ejercicio del gobierno de la representación de la sociedad.

Se simplifica a menudo la cuestión reduciéndola a la oposición entre democracia directa y democracia representativa. Se puede entonces hacer jugar simplemente la diferencia temporal y la oposición de la realidad a la utopía. La democracia directa, se dice, era buena para las ciudades griegas antiguas o los

cantones suizos de la Edad Media, donde la población de los hombres libres podía reunirse en un solo lugar. Para nuestras vastas naciones y para nuestras sociedades modernas sólo conviene la democracia representativa. El argumento no es tan convincente como quisiera. A principios del siglo XIX, los representantes franceses no veían dificultad alguna en reunir en la prefectura del cantón a la totalidad de los electores. Bastaba para esto que los electores fuesen poco numerosos, lo que se conseguía fácilmente reservando el derecho de elegir representantes a los mejores de la nación, es decir, a los que podían pagar una cuota de trescientos francos. «La elección directa, decía entonces Benjamin Constant^{*}, constituye el único verdadero gobierno representativo.»³² Y Hannah Arendt podía todavía, en 1963, ver el verdadero poder del pueblo en la forma revolucionaria de los consejos, donde se constituía la única élite política efectiva, la élite auto-seleccionada sobre el terreno de los que se sentían felices de tratar de la cosa pública³³.

Dicho de otra manera, la representación no ha sido jamás un sistema inventado para paliar el crecimiento de las poblaciones. No es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y a los vastos espacios. Es, de pleno derecho, una forma oligárquica, una representación de minorías que tienen título para ocuparse de los asuntos comunes. En la historia de la representación, son los *estados*^{*}, las órdenes y las posesiones que son siempre representados en primer lugar, sea porque son considerados como dando título para ejercer el poder, sea porque un poder soberano les da una voz consultiva para la ocasión. Y la elección ya no es en sí una forma democrática por la cual el pueblo hace escuchar su voz. Es, en el origen, la expresión de un consentimiento que un poder superior demanda y que

* Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830): Escritor e político francés, defensor de la revolución, contrario a Napoleão, se exilió en 1803, regresando a París en 1814, altura en que propuso una monarquía constitucional. Entre sus obras se destacan *Adolphe* (1816) y *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-31).

³² Citado por Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 281.

³³ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1985, p. 414.

* «Estados»: Término de finales del siglo XIV que denominaba una condición política y social en Francia, bajo el Antiguo Régimen, y que más tarde sería reemplazada por la noción de clase. Los tres estados eran: el clérigo, la nobleza, y los plebeyos.

verdaderamente no es tal más que si es unánime³⁴. La evidencia que asimila la democracia a la forma del gobierno representativo, resultante de la elección, es muy reciente en la historia. La representación es en su origen el opuesto exacto de la democracia. Nadie lo ignora en el tiempo de las revoluciones americana y francesa. Los Padres Fundadores y muchos de sus émulos franceses veían en esto, justamente, el medio para que la élite ejerciera de hecho, en nombre del pueblo, el poder que era obligada a reconocerle, pero que este no sabría ejercer sin arruinar el principio mismo de gobierno³⁵. Los discípulos de Rousseau, por su parte, no lo admiten más que al precio de rechazar lo que la palabra significa, esto es, la representación de intereses particulares. La voluntad general no se divide y los diputados no representan más que a la nación en general. La «democracia representativa» puede parecer hoy un pleonasmo. Pero ya ha sido un oximorón.

Esto no quiere decir que haga falta oponer las virtudes de la democracia directa a las mediaciones y a los desvíos de la representación, o reconducir las falsas apariencias de la democracia a la efectividad de una democracia real. Es tan falso identificar democracia y representación como decir que una es la refutación de la otra. Lo que significa la democracia es precisamente esto: las formas jurídico-políticas de las constituciones y las leyes estatales no reposan jamás sobre una sola y misma lógica. Lo que se llama «democracia representativa», y que es más exacto llamar sistema parlamentario, como Raymond Aron, «régimen constitucional pluralista», es una forma mixta: una forma constitucional del Estado, inicialmente fundada sobre el privilegio de las élites «naturales», y desviada poco a poco de su función por las luchas democráticas. La historia sangrienta de las luchas por la reforma electoral en Gran Bretaña es sin dudas el mejor testimonio, complacientemente eclipsada por el idilio de una tradición inglesa de la democracia «liberal». El sufragio universal no es para nada una consecuencia natural de la democracia. La democracia no tiene consecuencias naturales precisamente porque es la división de la «naturaleza», el lazo roto entre propiedades naturales y formas de

³⁴ Ver arriba Rosanvallon, *op. cit.*, y Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit.*

³⁵ La democracia, dice John Adams, no significa nada más que «la noción de un pueblo que no tiene gobierno para nada», citado por Bertrand Laniel, *Le Mot «democracy» et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 65.

gobierno. El sufragio universal es una forma mixta, nacida de la oligarquía, desviada por el combate democrático y perpetuamente reconquistada por la oligarquía, que propone sus candidatos, y a veces sus decisiones, a la elección del cuerpo electoral, sin poder excluir jamás el riesgo de que el cuerpo electoral se comporte como una población de tirar a la suerte.

La democracia no se identifica jamás con una forma jurídico-política. Esto no quiere decir que sea indiferente a su respecto. Quiere decir que el poder del pueblo está siempre más acá y más allá de estas formas. Más acá, porque estas formas no pueden funcionar sin referirse, en última instancia, a este poder de los incompetentes que funda y niega el poder de los competentes, a esta igualdad que es necesaria al funcionamiento mismo de la máquina no-igualitaria. Más allá, porque las formas mismas que inscriben este poder resultan constantemente reapropiadas por el juego mismo de la máquina gubernamental, en la lógica «natural» de los títulos para gobernar, que es una lógica de indistinción de lo público y lo privado. Desde que el lazo con la naturaleza está cortado, desde que los gobiernos son obligados a figurarse como instancias de lo común de la comunidad, separados de la lógica de las relaciones de autoridad inmanentes a la reproducción del cuerpo social, existe una esfera pública, que es una esfera de encuentro y de conflicto entre las dos lógicas opuestas de la policía y de la política, del gobierno natural de las competencias sociales y del gobierno de no importa quién. La práctica espontánea de todo gobierno tiende a estrechar esta esfera pública, a tornarla su asunto privado y, para esto, rechazar del lado de la vida privada las intervenciones y los lugares de intervención de los actores no-estatales. La democracia, entonces, lejos de ser una forma de vida de los individuos consagrados a su felicidad privada, es el proceso de lucha contra esta privatización, el proceso de ensanchamiento de esta esfera. Ensanchar la esfera pública no quiere decir, como pretende el llamado discurso liberal, la injerencia creciente del Estado en la sociedad. Quiere decir luchar contra la repartición de lo público y lo privado que asegura la doble dominación de la oligarquía en el Estado y en la sociedad.

Este ensanchamiento ha significado históricamente dos cosas: hacer reconocer la cualidad de iguales y de sujetos políticos a los que la ley estatal repelía hacia la vida privada de seres inferiores; y hacer reconocer el carácter público de tipos de espacio y de relaciones que eran dejadas a la discreción del poder de la riqueza. Ha significado, en primer lugar, luchas para incluir en el número de los electores y de los elegibles a todos los que la lógica policial excluía naturalmente: a todos los que no tenían título para participar en la vida pública, porque no pertenecían a la «sociedad», sino sólo a la vida doméstica y reproductiva, porque su trabajo pertenecía a un amo o a un esposo: trabajadores asalariados largo tiempo asimilados a criados dependientes de sus amos e incapaces de una voluntad propia, mujeres sometidas a la voluntad de sus esposos y encargadas del cuidado de la familia y de la vida doméstica. Ha significado, también, luchas contra la lógica natural del sistema electoral, que hace de la representación, la representación de intereses dominantes, y de la elección, un dispositivo destinado al consentimiento: candidaturas oficiales, fraudes electorales, monopolios efectivos de las candidaturas. Pero este ensanchamiento comprende también todas las luchas por la afirmación del carácter público de espacios, relaciones e instituciones, consideradas como privadas. Esta última lucha ha sido descrita generalmente como movimiento social, en razón de sus lugares y de sus objetos: conflictos sobre el salario y las condiciones de trabajo, batallas sobre los sistemas de salud y de jubilación. Pero esta designación es ambigua. Presupone, en efecto, como dato, una distribución de lo político y lo social, de lo público y lo privado, que es en realidad una apuesta política de igualdad o desigualdad. El conflicto sobre los salarios ha sido, en primer lugar, un conflicto para desprivatizar la relación salarial, para afirmar que no era ni la relación de un amo a un criado ni un simple contrato pasado según el caso entre dos individuos privados, sino un asunto público, propio a una colectividad, y que dependía en consecuencia de formas de acción colectiva, de la discusión pública y de la regla legislativa. El «derecho al trabajo», reivindicado por los movimientos obreros del siglo XIX significa esto en primer lugar: no la demanda de la asistencia de un «Estado-providencia» a la cual se ha querido asimilar, sino, antes, la constitución del

trabajo como estructura de la vida colectiva, arrancada al reino del derecho de los intereses privados e imponiendo límites al proceso naturalmente ilimitado del crecimiento de la riqueza.

Porque, desde que se salió de la indistinción primera, la dominación se ejerce a través de una lógica de la distribución de las esferas que es en sí misma de doble competencia. Por un lado, pretende separar el dominio de la cosa pública de los intereses privados de la sociedad. A este título declara que, ahí mismo donde es reconocida, la igualdad de los «hombres» y de los «ciudadanos» no concierne más que a su relación a la esfera jurídico-política constituida, y que, ahí mismo donde el pueblo es soberano, no lo es más que en la acción de sus representantes y de sus gobernantes. Opera la distinción de lo público, que pertenece a todos, y de lo privado, donde reina la libertad de cada uno. Pero esta libertad de cada uno es la libertad, es decir, la dominación, de los que detentan los poderes inmanentes a la sociedad. Es el imperio de la ley de crecimiento de la riqueza. En cuanto a la esfera pública pretendidamente purificada, así, de los intereses privados, es también una esfera pública limitada, privatizada, reservada al juego de las instituciones y al monopolio de los que las hacen andar. Estas dos esferas no están separadas en principio más que para estar mejor unidas bajo la ley oligárquica. Los Padres Fundadores americanos o los partidarios franceses del régimen censatario no han visto, en efecto, ninguna malicia en identificar a la figura del propietario la del hombre público capaz de elevarse por encima de los intereses mezquinos de la vida económica y social. El movimiento democrático es, entonces, de hecho, un doble movimiento de trasgresión de los límites, un movimiento para extender la igualdad del hombre público a otros dominios de la vida común, y en particular a todos los que gobierna la ilimitación capitalista de la riqueza, un movimiento también para reafirmar la pertenencia de todos y de no importa quién a esta esfera pública incesantemente privatizada.

Es aquí que ha podido jugar la dualidad tan comentada del hombre y del ciudadano. Esta dualidad fue denunciada por los críticos, de Burke a Agamben, pasando por Marx y Hannah Arendt, en el nombre de una lógica simple: si a la

política le hacen falta dos principios en lugar de uno solo, es en razón de algún vicio o engaño. Uno de los dos debe ser ilusorio, sino ambos en conjunto. Los derechos del hombre son vacíos o tautológicos, dicen Burke y Hannah Arendt. O bien son los derechos del hombre desnudo. Pero el hombre desnudo, el hombre sin pertenencia a una comunidad nacional constituida no tiene ningún derecho. Los derechos del hombre son entonces los derechos vacíos de los que no tienen ningún derecho. O bien son los derechos de los hombres que pertenecen a una comunidad nacional. Son entonces los derechos de los ciudadanos de esta nación, los derechos de los que tienen derechos, luego, una pura tautología. Marx, al contrario, ve en los derechos del ciudadano la constitución de una esfera ideal, cuya realidad consiste en los derechos del hombre, que no es el hombre desnudo, sino el hombre propietario que impone la ley de sus intereses, la ley de la riqueza, bajo la máscara del derecho igual de todos.

Estas dos posiciones se encuentran en un punto esencial: la voluntad, heredada de Platón, de reducir la dupla del hombre y del ciudadano a la pareja de la ilusión y la realidad, la preocupación de que la política tenga un principio y nada más que uno. Lo que ambas refutan es que lo uno de la política no existe más que por el suplemento anárquico representado por la palabra democracia. Se acordará fácilmente con Hannah Arendt que el hombre desnudo no tiene derecho más que a lo que le pertenece, que no es un sujeto político. Pero el ciudadano de los textos constitucionales ya no es un sujeto político. Justamente, los sujetos políticos no se identifican ni con los «hombres» o los agrupamientos de poblaciones, ni con las identidades definidas por textos constitucionales. Se definen siempre por un intervalo entre identidades, quiera que estas identidades estén determinadas por las relaciones sociales o por las categorías jurídicas. El «ciudadano» de las sociedades revolucionarias es el que niega la oposición constitucional de los ciudadanos activos (es decir, capaces de pagar la cuota censataria) y los ciudadanos pasivos. El obrero o el trabajador como sujeto político es el que se separa de la asignación al mundo privado, no político, que estos términos implican. Los sujetos políticos existen en el intervalo entre diferentes nombres de sujetos. Hombre y ciudadano son tales

nombres, nombres de lo común, cuya extensión y comprensión son igualmente litigiosas y que, por esta razón, se prestan a una *suplementación* política, a un ejercicio que verifica a qué sujetos se aplican estos nombres y de qué potencia son portadores.

Es así que la dualidad del hombre y del ciudadano ha podido servir a la construcción de sujetos políticos, poniendo en escena y en causa la doble lógica de la dominación, que separa al hombre público del individuo privado para asegurar mejor, en las dos esferas, la misma dominación. Para que esta dualidad deje de identificarse a la oposición de la realidad y de la ilusión, debe ser dividida de nuevo. La acción política opone, entonces, a la lógica policial de separación de esferas, otro uso del mismo texto jurídico, otra puesta en escena de la dualidad del hombre público y del hombre privado. Invierte la distribución de los términos y de los lugares, jugando el hombre contra el ciudadano y el ciudadano contra el hombre. Como nombre político, el ciudadano opone la regla de la igualdad fijada por la ley y por su principio a las desigualdades que caracterizan a los «hombres», es decir, a los individuos privados, sometidos a los poderes del nacimiento y de la riqueza. E, inversamente, la referencia al «hombre» opone la capacidad igual de todas las privatizaciones de la ciudadanía: las que excluyen de la ciudadanía tal o cual parte de la población o las que excluyen tal o cual dominio de la vida colectiva del reino de la igualdad ciudadana. Cada uno de estos términos, entonces, juega polémicamente el rol de lo universal que se opone a lo particular. Y la oposición de la «vida desnuda» a la existencia política es en sí misma politizable.

Es lo que muestra el célebre silogismo introducido por Olympe de Gouges* en el artículo 10 de su *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*: «La mujer tiene el derecho de subir al patíbulo; debe tener igualmente el de subir a la Tribuna». Este razonamiento es bizarramente introducido en el medio del enunciado de un

* Olympe de Gouges (1745-1793): Pseudónimo de Marie Gouze, escritora y activista feminista, que fue autora de más de treinta panfletos durante la Revolución Francesa. A pesar de ser partidaria de la misma, se opuso a Robespierre y Marat, lo que le valió la guillotina. Su obra más conocida, *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791), que subvertía la declaración de *Los derechos del hombre*, defendía la igualdad entre el hombre y la mujer en todos los aspectos de la vida pública y privada, incluyendo la igualdad con el hombre en el derecho a voto, en el acceso al trabajo público, a hablar en público de temas políticos, a acceder a la vida política, a poseer y controlar propiedades, a formar parte del ejército; incluso a la igualdad fiscal así como el derecho a la educación y a la igualdad de poder en el ámbito familiar y eclesiástico.

derecho de opinión de las mujeres, calcado sobre el de los hombres («Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, incluso fundamentales (...) puesto que sus manifestaciones no perturban el orden público establecido por la ley»). Pero esta misma bizarría marca bien la torsión de la relación entre vida y ciudadanía que funda la reivindicación de una pertenencia de las mujeres a la esfera de la opinión política. Ellas han sido excluidas del beneficio a los derechos del ciudadano, en nombre de la repartición entre la esfera pública y la esfera privada. Perteneciendo a la vida doméstica, luego, al mundo de la particularidad, ellas son extrañas a lo universal de la esfera ciudadana. Olympe de Gouges invierte el argumento apoyándose sobre la tesis que hace del castigo el «derecho» del culpable: si las mujeres tienen «el derecho de subir al patíbulo», si un poder revolucionario puede condenarlas, es que su vida misma es política. La igualdad de la sentencia de muerte revoca la evidencia de la distinción entre vida doméstica y vida política. Las mujeres pueden entonces reivindicar sus derechos de mujeres y de ciudadanas, un derecho idéntico que no se afirma sin embargo más que en la forma de un suplemento.

Haciendo esto, ellas refutan de hecho la demostración de Burke o de Hannah Arendt. O bien, dicen estos, los derechos del hombre son los derechos del ciudadano, es decir, los derechos de los que tienen derechos, lo que es una tautología; o bien los derechos del ciudadano son los derechos del hombre. Pero el hombre desnudo no tiene derechos; son entonces los derechos de los que no tienen ningún derecho, lo que es un absurdo. Ahora, en las pinzas supuestas de esta tenaza lógica, Olympe de Gouges y sus compañeros introducen una tercera posibilidad: los «derechos de la mujer y de la ciudadana» son los derechos de las que no tienen los derechos que ellas tienen y que tienen los derechos que ellas no tienen. Ellas son arbitrariamente privadas de los derechos de la Declaración atribuida sin distinción a los miembros de la nación francesa y de la especie humana. Pero también ejercen, por su acción, el derecho de ciudadano(a)s que la ley les niega. Demuestran así que tienen muchos derechos que se les niega. «Tener» y «no tener» son términos que se desdoblán. Y la política es la operación de este desdoblamiento. La joven negra que, un día de diciembre de 1955 en Montgomery (Alabama), decide en el autobús

permanecer en su lugar, que no era el suyo, decide que tenía, por lo mismo, en tanto ciudadana de los Estados Unidos, el derecho que no tenía en tanto habitante de un Estado que prohibía este lugar a todo individuo que tuviese en la sangre un poco más de 1/16 de sangre «no caucásica»³⁶. Y los Negros de Montgomery que decidieron, a propósito de este conflicto entre una persona privada y una empresa de transportes, el boicot de la compañía, actuaban políticamente, poniendo en escena la doble relación de exclusión e inclusión inscrita en la dualidad del ser humano y del ciudadano.

Esto es lo que implica el proceso democrático: la acción de sujetos que, trabajando sobre el intervalo de las identidades, reconfiguran las distribuciones de lo privado y de lo público, de lo universal y de lo particular. La democracia no puede identificarse jamás con la simple dominación de lo universal sobre lo particular. Porque, según la lógica policial, lo universal es sin cesar privatizado, sin cesar acompañado de una repartición del poder entre nacimiento, riqueza y «competencia» que actúa en el Estado como en la sociedad. Esta privatización se efectúa a menudo en el nombre mismo de la pureza de la vida pública que se opone a las particularidades de la vida privada o del mundo social. Pero esta pretendida pureza de lo político no es más que la pureza de una distribución de los términos, de un estado de las relaciones entre las formas sociales del poder de la riqueza y las formas de privatización estatal del poder de todos. El argumento confirma solamente lo que presupone: la separación entre los que están o no están «destinados» a ocuparse de la vida pública y de la distribución de lo público y lo privado. El proceso democrático debe entonces poner constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica. El proceso democrático es el proceso de esta puesta en juego perpetua, de esta invención de formas de subjetivación y de casos de verificación que contrarían la perpetua privatización de la vida pública. La democracia significa, en este sentido, la impureza de la política, la recusa de la pretensión de los gobiernos

³⁶ Sobre las legislaciones raciales de los estados del Sur, nos remitimos a Pauli Murray ed., *States Laws on Race and Color*, University of Georgia Press, 1997. A los que blanden con cualquier propósito el espantapájaros del «comunitarismo», esta lectura podrá dar una noción un poco más precisa de lo que la protección de una identidad comunitaria, estrictamente entendida, puede significar.

a encarnar un principio unitario de la vida pública y a circunscribir por este la comprensión y la extensión de esta vida pública. Si hay una «ilimitación» propia de la democracia es ahí que reside: no en la multiplicación exponencial de los individuos, sino en el movimiento que desplaza sin cesar los límites de lo público y de lo privado, de lo político y de lo social.

Es este desplazamiento, inherente a la política misma, el que es rechazado por la llamada ideología republicana. Esta reclama la estricta delimitación de las esferas de lo político y de lo social, e identifica la república al reino de la ley, indiferente a todas las particularidades. Es así que, en los años ochenta, argumentó su conflicto sobre la reforma de la Escuela. Propagó la simple doctrina de una Escuela republicana y laica que distribuye a todos el mismo saber, sin considerar las diferencias sociales. Postuló como dogma republicano la separación entre la instrucción, es decir, la transmisión de los saberes, que es asunto público, y la educación, que es asunto privado. Asignó, entonces, como causa de la «crisis de la Escuela», la invasión de la institución escolar por la sociedad y acusó a los sociólogos, proponiendo reformas que consagraban la confusión de la educación y de la instrucción. La república así entendida parecía entonces postularse como el reino de la igualdad encarnada en la neutralidad de la institución estatal, indiferente a las diferencias sociales. Podría sorprendernos que el principal teórico de esta escuela laica y republicana presente hoy como único obstáculo al suicidio de la humanidad democrática la ley de la filiación encarnada en el padre que incita a sus hijos al estudio de los textos sagrados de una religión. Pero la aparente paradoja muestra justamente el equívoco que estaba oculto en la referencia simple a una tradición republicana de la separación entre Estado y sociedad.

Porque la palabra república no puede significar simplemente el reino de la ley igual para todos. República es un término equívoco, trabajado por la tensión que implica la voluntad de incluir en las formas instituidas de *lo* político el exceso de *la* política. Incluir este exceso quiere decir dos cosas contradictorias: darle derecho, fijándolo en los textos y las formas de la institución comunitaria, pero también suprimirlo, identificando las leyes del Estado a las costumbres de una sociedad. Por

un lado, la república moderna se identifica al reino de una ley que emana de una voluntad popular que incluye el exceso del *demos*. Pero, por el otro, la inclusión de este exceso demanda un principio regulador: a la república no le hacen falta apenas leyes, sino también costumbres republicanas. La república es entonces un régimen de homogeneidad entre las instituciones del Estado y las costumbres de la sociedad. La tradición republicana, en este sentido, no remonta ni a Rousseau ni a Maquiavelo. Remonta propiamente a la *politeia* platónica. Ahora, esta no es el reino de la igualdad por ley, de la igualdad «aritmética» entre unidades equivalentes. Es el reino de la igualdad geométrica que pone a los que valen más por encima de los que valen menos. Su principio no es la ley escrita y semejante para todos, sino la educación que dota a cada uno y a cada clase de la virtud propia a su lugar y a su función. La república así entendida no opone su unidad a la diversidad sociológica. Porque la sociología no es justamente la crónica de la diversidad social. Es, al contrario, la visión del cuerpo social homogéneo, oponiendo su principio vital interno a la abstracción de la ley. República y sociología son, en este sentido, los dos nombres de un mismo proyecto: restaurar, más allá de la división democrática, un orden político que sea homogéneo al modo de vida de una sociedad. Es lo mismo que propone Platón: una comunidad cuyas leyes no sean fórmulas muertas, sino la respiración misma de la sociedad: los consejos dados por los sabios y el movimiento interiorizado desde el nacimiento por los cuerpos de los ciudadanos, expresado por los coros danzantes de la ciudad. Es lo que propondrá la ciencia sociológica moderna al día siguiente de la Revolución francesa: remediar la división «protestante», individualista, del antiguo tejido social, organizado por el poder del nacimiento; oponer a la dispersión democrática la reconstitución de un cuerpo social bien distribuido en sus funciones y jerarquías naturales, y unido por creencias comunes.

La idea republicana no puede entonces definirse como limitación de la sociedad por el Estado. Implica siempre el trabajo de una educación que pone o repone la armonía entre las leyes y las costumbres, el sistema de las formas institucionales y la disposición del cuerpo social. Hay dos maneras de pensar esta

educación. Algunos la ven ya operando en el cuerpo social, de donde apenas hace falta extraerla: la lógica del nacimiento y de la riqueza produce una élite de las «capacidades» que tiene el tiempo y los medios de esclarecerse e imponer la medida republicana de la anarquía democrática. Es el pensamiento dominante de los Padres fundadores americanos. Para otros, el sistema mismo de las capacidades está deshecho y la ciencia debe reconstituir una armonía entre el Estado y la sociedad. Es el pensamiento que fundó la empresa educativa de la III^a República francesa. Pero esta empresa no se reduce al simple modelo diseñado por los «republicanos» de nuestro tiempo. Porque ha sido un combate sobre dos frentes. Ha querido arrancar las élites y el pueblo al poder de la Iglesia católica y de la monarquía a la que esta servía. Pero este programa no coincide en nada con el proyecto de una separación entre Estado y sociedad, instrucción y educación. La república naciente, en efecto, suscribe al programa sociológico: rehacer el tejido social homogéneo que sucede, más allá de la división revolucionaria y democrática, al tejido antiguo de la monarquía y de la religión. Es por esto que el entrelazamiento de la instrucción y de la educación le es esencial. Las frases que introducen a los alumnos de la escuela primaria en el mundo de la lectura y de la escritura deben ser indisociables de las virtudes morales que fijan el uso. Y en el otro extremo de la cadena se cuenta con los ejemplos dados por una literatura latina despojada de vanas sutilidades filológicas para dar sus virtudes a la élite dirigente.

Es también por esto que la Escuela republicana es en seguida repartida entre dos visiones opuestas. El programa de Jules Ferry reposa sobre una ecuación postulada entre la unidad de la ciencia y la unidad de la voluntad popular. Identificando república y democracia como un orden social y político indivisible, Ferry reivindica, en el nombre de Condorcet* y de la Revolución, una enseñanza que sea homogénea, del grado más alto al más bajo. Así, su voluntad de suprimir las barreras entre el primario, el secundario y el superior, es una decisión tomada por una escuela abierta al exterior, donde la instrucción primera reposa sobre la ligereza

* Aunque la figura de Condorcet (1743-1794) es bien conocida, cabe señalar que la apropiación de Ferry se debe en gran parte al esquema para un sistema de educación estatal que presenta en 1792, que constituiría las bases del que a la larga sería adoptado.

de las «elecciones de las cosas» antes que sobre la austereidad de las reglas de la gramática, y por una enseñanza moderna que, abriendo las mismas salidas que la clásica, sonaría muy mal a los oídos de muchos de nuestro «republicanos»³⁷. Suscita, en todo caso, en su época, la hostilidad de los que ven la invasión de la república por la democracia. Estos militan por una enseñanza que separe claramente las dos funciones de la Escuela pública: instruir el pueblo en lo que le es útil y formar una élite capaz de elevarse por encima del utilitarismo al cual están consagrados los hombres del pueblo³⁸. Para ellos, la distribución de un saber debe siempre ser al mismo tiempo la impregnación de un «medio» y de un «cuerpo» que los acomoda a su destino social. El mal absoluto es la confusión de los medios. Ahora, la raíz de esta confusión contempla un vicio que tiene dos nombres equivalentes, *igualitarismo* o *individualismo*. La «falsa democracia», la democracia «individualista», según ellos, conduce la civilización a una avalancha de males, que Alfred Fouillée* describe en 1910, pero donde el lector de los diarios del año 2005 encontrará sin pena los efectos catastróficos de Mayo del 68, de la liberación sexual y del reino del consumo de masa: «El individualismo absoluto, del que los socialistas mismos adoptan a menudo los principios, quisiera que los hijos (...) no fuesen para nada solidarios de sus familias, que fuesen cada uno como un individuo X... caído del cielo, bueno para todo, sin otras reglas que los azares de sus gustos. Todo lo que puede volver a unir a los hombres entre ellos parece una cadena servil a la democracia individualista.

³⁷ Ver los *Discours et opinions de Jules Ferry*, editadas por Paul Robiquet, Paris, A. Colin, 1893-1898, de las que los tomos III y IV están consagrados a las leyes escolares. Ferdinand Buisson, en su intervención en *La Cérémonie de la Sorbonne en l'honneur de Jules Ferry du 20 décembre 1905*, señala la radicalidad pedagógica del moderado Ferry, citando especialmente su declaración en el Congreso pedagógico del 19 de abril de 1881: «A partir de ahora entre la enseñanza secundaria y la enseñanza primaria no hay más un abismo infranqueable, ni en cuanto a lo personal ni en cuanto a los métodos». Se recordará mirando la campaña de los «republicanos» de los años 1980 que denunciaban la penetración de los institutores como «profesores de enseñanza general» en los colegios y deploaban, sin querer examinar la realidad material de sus competencias, esta «primarización» de la enseñanza secundaria.

³⁸ Cf. Alfred Fouillée, *Les Études classiques et la démocratie*, Paris, A. Colin, 1898. Para medir la importancia de la figura de Fouillée en la época, hay que recordar que su esposa es la autora del best-seller de la literatura pedagógica republicana, *Le tour de France de deux enfants*.

* Alfred Fouillée (1838-1912): Filósofo francés. Entre sus obras se destacan: *Existence et développement de la volonté*, *Note sur Nietzsche et Lange: « le retour éternel »*, *Nietzsche et l'immoralisme*, *La Propriété sociale et la démocratie*, *Le Socialisme et la sociologie réformiste*.

«Esta comienza a rebelarse incluso contra la diferencia de los sexos y contra las obligaciones que esta diferencia entraña: ¿por qué educar a las mujeres de otro modo que a los hombres, y aparte, y por profesores diferentes? Pongámoslos a todos juntos en el mismo régimen y en el mismo ambiente científico, histórico y geográfico, démosles los mismos ejercicios geométricos; abramos a todos y a todas igualmente todas las carreras (...) El individuo anónimo, asexuado, sin ancestros, sin tradición, sin medio, sin lazo de ninguna especie, he aquí –Taine lo había previsto– el hombre de la falsa democracia, el que vota, y cuya voz cuenta por *uno*, quiera que se llame Thiers, Gambetta, Taine, Pasteur, o que se llame Vacher. El individuo acabará por seguir estando solo consigo mismo, en el lugar de todos los «espíritus colectivos», en el lugar de todos los medios profesionales que habían creado, a través del tiempo, lazos de solidaridad y mantenido tradiciones de honor común. Este será el triunfo del individualismo atomista, es decir, de la fuerza, del número y de la astucia.»³⁹

Cómo la atomización de los individuos viene a significar el triunfo del número y de la fuerza podría permanecer oscuro para el lector. Pero ahí está precisamente el gran subterfugio operado por el recurso al concepto de «individualismo». Que el individualismo caiga en semejante desgracia ante personas que declaran por otra parte su más profundo disgusto por el colectivismo y el totalitarismo es un enigma fácil de resolver. No es la colectividad en general lo que defiende con tanta pasión el acusador del «individualismo democrático». Es una cierta colectividad, la colectividad jerarquizada de los cuerpos, de los medios y de las «atmósferas» que acomodan los saberes a los rangos bajo la sabia dirección de una élite. Y no es el individualismo lo que rechaza, sino la posibilidad de que no importe quién reparta las prerrogativas. La denuncia del «individualismo democrático» es simplemente el odio a la igualdad, por el cual una *intelligentsia* dominante se confirma como la élite calificada para dirigir a la tropa ciega.

Sería injusto confundir la república de Jules Ferry con la de Alfred Fouillée. Es justo, por el contrario, reconocer que los «republicanos» de nuestra época están más

³⁹ Alfred Fouillée, *La Démocratie politique et sociale en France*, Paris, 1910, pp. 131-132.

próximos del segundo que del primero. Mucho más que de las Luces y del gran sueño de la educación inteligente e igualitaria del pueblo, son herederos de la gran obsesión de la «desafiliación», de la «desligación» y de la mezcla fatal de las condiciones y de los sexos producidos por la ruina de las órdenes y los cuerpos tradicionales. Importa, sobre todo, comprender la tensión que habita la idea de república. La república es la idea de un sistema de instituciones, de leyes y de costumbres que suprime el exceso democrático que homogeniza Estado y sociedad. La Escuela, por la cual el Estado hace distribuir al mismo tiempo los elementos de la formación de los hombres y de los ciudadanos, se ofrece muy naturalmente como la institución propia para realizar esta idea. Pero no hay razones particulares para que la distribución de los saberes —matemática o latín, ciencias naturales o filosofía— forme ciudadanos para la república más que consejeros para los príncipes o clérigos al servicio de Dios. La distribución de los saberes no tiene eficacia social más que en la medida en que es también una (re)distribución de las posiciones. Para medir la relación entre ambas distribuciones, hace falta una ciencia más. Esta ciencia real tiene un nombre desde Platón. Se llama ciencia política. Tal como se la ha soñado, de Platón a Jules Ferry, debería unificar los saberes y definir, a partir de esta unidad, una voluntad y una dirección común del Estado y de la sociedad. Pero a esta ciencia le faltará siempre la única cosa necesaria para reglar el exceso constitutivo de la política: la determinación de la proporción justa entre igualdad y desigualdad. Hay algunas especies de arreglos institucionales que permiten a los Estados y a los gobiernos presentar a los oligarcas y a los demócratas el rostro que cada uno desea ver. Aristóteles ha hecho, en el cuarto libro de la *Política*, la teoría todavía insuperada de este arte. Pero no hay ciencia de la justa medida entre igualdad y desigualdad. Y la hay menos que nunca cuando el conflicto estalla al desnudo entre la ilimitación capitalista de la riqueza y la ilimitación democrática de la política. La república quisiera ser la ciencia de la justa proporción. Pero cuando el dios falta a la buena repartición del oro, de la plata y del hierro en las almas, esta ciencia falta también. Y el gobierno de la ciencia está condenado a ser el gobierno de las «élites naturales» donde el poder social de las competencias científicas se combina con los poderes

sociales del nacimiento y de la riqueza al precio de suscitar de nuevo el desorden democrático que desplaza la frontera de lo político.

Deshaciendo esta tensión inherente al proyecto republicano de una homogeneidad entre Estado y sociedad, está, de hecho, la política misma, eclipsada por la ideología neo-republicana. Su defensa de la instrucción pública y de la pureza política vuelve entonces a ubicar la política en la esfera estatal, aunque tenga que pedir a los gestores del Estado que sigan las opiniones de la élite esclarecida. Las grandes proclamaciones republicanas del retorno a la política en los años noventa han servido, en lo esencial, para sostener las decisiones de los gobiernos, ahí mismo donde signaban el eclipsamiento de lo político ante las exigencias de la ilimitación mundial del Capital, y para estigmatizar como infantilismo «populista» todo combate político contra este eclipsamiento. Restaba entonces poner, con ingenuidad o cinismo, la ilimitación de la riqueza a cuenta del apetito devorador de los individuos democráticos, y hacer de esta democracia devoradora la gran catástrofe por la cual la humanidad se destruye a sí misma.

Las razones de un odio

Podemos volver ahora a los términos de nuestro problema inicial: vivimos en sociedades y Estados que se llaman «democráticos» y se distinguen por este término de las sociedades gobernadas por Estados sin ley o por la ley religiosa. ¿Cómo comprender que, en el seno de estas «democracias», una *intelligentsia* dominante, cuya situación evidentemente no es desesperada, y que no aspira demasiado a vivir bajo otras leyes, acuse, día tras día, de todas las desgracias humanas, a un solo mal, llamado democracia?

Pongamos las cosas en orden. ¿Qué queremos decir exactamente cuando decimos vivir *en* democracias? Estrictamente entendida, la democracia no es una forma de Estado. Está siempre más acá y más allá de estas formas. Más acá, como el fundamento igualitario necesario y necesariamente olvidado del Estado oligárquico. Más allá, como la actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y a despolitizarla. Todo Estado es oligárquico. El teórico de la oposición entre democracia y totalitarismo lo acepta fácilmente: «no se puede concebir régimen que, en algún sentido, no sea oligárquico»⁴⁰. Pero la oligarquía da a la democracia más o menos lugar, es más o menos corroída por su actividad. En este sentido, las formas constitucionales y las prácticas gubernamentales oligárquicas pueden ser llamadas más o menos democráticas. Se toma habitualmente la existencia de un sistema representativo como criterio pertinente de la democracia. Pero este sistema es, en sí mismo, un compromiso inestable, una resultante de fuerzas contrarias. Tiende hacia la democracia en la medida en que se relaciona al poder de no importa quién. Desde este punto de vista, se pueden enumerar las reglas que definen el mínimo que permite declarar democrático a un sistema representativo: mandatos electorales cortos, no acumulables, no renovables; monopolio de los representantes del pueblo sobre la elaboración de las leyes; prohibición a los funcionarios del Estados de ser representantes del pueblo; reducción al mínimo de las campañas y las despensas de campaña, y control de la ingerencia de las potencias

⁴⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard «Idées», 1965, p. 134.

económicas en los procesos electorales. Semejantes reglas no tienen nada de extravagante y, en el pasado, muchos pensadores o legisladores, las han examinado con atención, como medio de asegurar el equilibrio de los poderes, de disociar la representación de la voluntad general de la de los intereses particulares, y de evitar lo que consideraban el peor de los gobiernos: el gobierno de los que aman el poder y son diestros en apoderarse de él. Sin embargo, basta hoy enumerarlos para suscitar la hilaridad. A justo título: lo que llamamos democracia es un funcionamiento estatal y gubernamental exactamente contrario: elegidos eternos, que acumulan o alternan funciones municipales, regionales, legislativas o ministeriales, y que sujetan a la población por el lazo esencial de la representación; gobiernos que hacen las leyes por sí mismos; representantes del pueblo masivamente resultantes de una escuela de administración; ministros o colaboradores de ministros reubicados en empresas públicas o semi-públicas; partidos financiados por el fraude en los contratos públicos; hombres de negocios que invierten sumas colosales en la persecución de un mandato electoral; patrones de imperios mediáticos privados que se apoderan a través de sus funciones públicas del imperio de los medios públicos. En resumen: el acaparamiento de la cosa pública por una sólida alianza de la oligarquía estatal y de la oligarquía económica. Se comprende que los críticos del «individualismo democrático» no tengan nada que reprochar a este sistema predatorio de la cosa y del bien público. De hecho, estas formas de consumo excesivo de los empleos públicos no dependen de la democracia. Los males de los que sufren nuestras «democracias» son antes que nada los males ligados al apetito insaciable de los oligarcas.

No vivimos *en* democracias. No vivimos tampoco en los campos de concentración, como aseguran algunos autores que nos ven a todos sometidos a la ley de excepción del gobierno biopolítico. Vivimos en Estados de derecho oligárquicos, es decir, en Estados donde el poder de la oligarquía está limitado por el doble reconocimiento de la soberanía popular y de las libertades individuales. Conocemos las ventajas de este tipo de Estados, así como sus límites. Las elecciones son libres. Aseguran, en lo esencial, la reproducción, bajo etiquetas intercambiables,

del mismo personal dominante, pero generalmente no hay fraude en las urnas, y se lo puede asegurar sin arriesgar la vida. La administración no es corrupta, salvo en los asuntos de contratos públicos donde se confunde con los intereses de los partidos dominantes. Las libertades de los individuos son respetadas, al precio de notables excepciones para todo lo que toca a la guardia de las fronteras y a la seguridad del territorio. La prensa es libre: quien quiera fundar, sin ayuda de las potencias financieras, un diario o una cadena de televisión, capaces de alcanzar al conjunto de la población, experimentará serias dificultades, pero no será enviado para la cárcel. Los derechos de asociación, de reunión y de manifestación permiten la organización de una vida democrática, es decir, de una vida política independiente de la esfera estatal. Permitir es evidentemente una palabra equívoca. Estas libertades no son dones de los oligarcas. Han sido conquistadas por la acción democrática y no conservan su efectividad más que por esta acción. Los «derechos del hombre y del ciudadano» son los derechos de los que les dan realidad.

Los espíritus optimistas deducen que el Estado oligárquico de derecho realiza este equilibrio feliz de los contrarios, por el cual, según Aristóteles, los malos gobiernos se acercan al imposible gobierno bueno. Una «democracia» sería, en suma, una oligarquía que da a la democracia suficiente espacio para alimentar su pasión. Los espíritus pesimistas invierten el argumento. El gobierno apacible de la oligarquía desvía las pasiones democráticas hacia los placeres privados y las hace insensibles al bien común. Vean, dicen, lo que pasa en Francia. Tenemos una constitución admirablemente hecha para que nuestro país esté bien gobernado y feliz de serlo: el sistema llamado mayoritario elimina los partidos extremos y da a los «partidos de gobierno» el medio de gobernar alternativamente; permite así a la mayoría, es decir, a la mayor minoría, gobernar sin oposición durante cinco años y de tomar, en la seguridad de la estabilidad, todas las medidas exigidas para el bien común por lo imprevisto de las circunstancias y la previsión a largo término. Por un lado, esta alternancia satisface el gusto democrático del cambio. Por otro, como los miembros de los partidos de gobierno han hecho los mismos estudios en las mismas escuelas, de donde salen también los expertos en gestión de la cosa común, tienden a adoptar

las mismas soluciones, haciendo primar la ciencia de los expertos sobre las pasiones de la multitud. Así se crea una cultura del consenso, que repudia los conflictos antiguos, habituada a objetivar sin pasión los problemas a corto y largo plazo que encuentran las sociedades, a demandar las soluciones a los especialistas y a discutirlas con los representantes calificados de los grandes intereses sociales. Desgraciadamente, todas las cosas buenas aquí abajo tienen su reverso: la multitud librada de la preocupación de gobernar es abandonada a sus pasiones privadas y egoístas. O bien los individuos que la componen se desinteresan del bien público y se abstienen en las elecciones; o bien las abordan apenas desde el punto de vista de sus intereses y de sus caprichos de consumidores. En el nombre de sus intereses corporativistas inmediatos, oponen huelgas y manifestaciones a las medidas que apuntan a asegurar el porvenir de los sistemas de jubilación; en el nombre de sus caprichos individuales, eligen en las elecciones tal o cual candidato que les gusta, de la misma forma que eligen entre las distintas clases de panes que les ofrecen las panaderías modernas. El resultado es que los «candidatos de oposición» suman en las elecciones más voz que los «candidatos de gobierno».

Se podría objetar muchas cosas a este razonamiento. El inevitable argumento del «individualismo democrático» es contradecido, aquí como en todas partes, por los hechos. No es verdad que se asista a una irresistible progresión de la abstención. Habría que considerar, antes, el índice de una admirable constancia cívica en el número elevado de electores que siguen movilizándose para elegir entre los representantes equivalentes de una oligarquía de Estado que ha ostentado tantas pruebas de su mediocridad, cuando no de su corrupción. Y la pasión democrática que perjudica tanto a los «candidatos de gobierno» no es el capricho de consumidores, sino simplemente el deseo de que la política signifique algo más que la elección entre oligarcas sustituibles. Más vale tomar el argumento por su base. Lo que nos dice, en efecto, es simple y exacto: el admirable sistema que da a la mayor minoría el poder de gobernar sin problema y crea una mayoría y una oposición de acuerdo sobre las políticas a poner en acción tiende a una parálisis de la máquina oligárquica misma. Lo que causa esta parálisis es la contradicción entre dos

principios de legitimidad. Por un lado, nuestros Estados oligárquicos de derecho se refieren a un principio de soberanía popular. Esta noción es muy ambigua en su principio como en su aplicación. La soberanía popular es una manera de incluir el exceso democrático, de transformar en *arjé* el principio anárquico de la singularidad política –el gobierno de los que no tienen título para gobernar. Y encuentra su aplicación en el sistema contradictorio de la representación. Pero la contradicción jamás ha matado aquello que comporta la tensión de los contrarios como principio de su existencia. La ficción del «pueblo soberano», entonces, ha servido, tanto para bien como para mal, de trazo de unión entre la lógica gubernamental y las prácticas políticas, que son siempre prácticas de división del pueblo, de constitución de un pueblo suplementario en relación al que está inscrito en la constitución, representado por los parlamentarios o encarnado en el Estado. La vitalidad misma de nuestros parlamentos ayer fue sostenida y nutrida por los partidos obreros que denunciaban la mentira de la representación. Fue sostenida y nutrida por la acción política extra-parlamentar o anti-parlamentar que hacia de la política un dominio de opciones contradictorias, que reenviaba no sólo a opiniones, sino a mundos opuestos. Es este equilibrio conflictivo que hoy está puesto en causa. La larga degeneración y el brutal hundimiento del sistema soviético, como el debilitamiento de las luchas sociales y de los movimientos de emancipación, han permitido que se instale la visión consensual sostenida por la lógica del sistema oligárquico. Según esta visión, no hay más que una sola realidad, que no nos deja la elección de interpretarla y nos pide apenas respuestas adaptadas, que son siempre las mismas, sean cuales sean nuestras opiniones y aspiraciones. Esta realidad se llama economía: en otras palabras, el ilimitado poder de la riqueza. Hemos visto con qué dificultad este ilimitado daba el principio de gobierno. Pero basta saber dividir en dos el problema para que pueda resolverse, y esta solución pueda dar al gobierno oligárquico la ciencia real que hasta aquí había soñado en vano. Si, en efecto, la ilimitación del movimiento de la riqueza es planteada como la realidad incontornable de nuestro mundo y de su porvenir, toca a los gobiernos preocupados con la gestión realista del presente y la previsión audaz del porvenir suprimir el freno que los

pensadores existentes en el seno de los Estados nacionales oponen a su libre desarrollo. Pero, al contrario, como este desarrollo no tiene límites, y no se ocupa de la suerte particular de tal o cual población o fracción de población sobre el territorio de tal o cual Estado, toca a los gobiernos de estos Estados limitarlo, sometiendo la incontrolable y ubicua potencia de la riqueza a los intereses de estas poblaciones.

Suprimir los límites nacionales por la expansión ilimitada del capital, someter la expansión ilimitada del capital a los límites de las naciones: en la conjugación de estas dos tareas se define la figura finalmente encontrada de la ciencia real. Siempre será imposible encontrar la medida justa de igualdad y desigualdad, imposible, sobre esta base, evitar el *suplemento* democrático, esto es, la división del pueblo. Gobernantes y expertos juzgan posible, por el contrario, calcular el justo equilibrio entre el límite y lo ilimitado. Es lo que se llama modernización. Esta no es una simple adaptación de los gobiernos a las duras realidades del mundo. Es también el casamiento del principio de la riqueza y del principio de la ciencia que funda la legitimidad oligárquica nueva. Nuestros gobernantes se ponen como tarea esencial – al menos en el corto lapso de tiempo que les deja la batalla por adquirir y conservar el poder– administrar los efectos locales de la necesidad mundial sobre su población. Es decir que la población concernida por esta gestión debe constituir una totalidad una y objetivable, al otro lado del pueblo de las divisiones y de las metamorfosis. El principio de elección popular deviene desde entonces problemático. Sin duda, importa muy poco, en la lógica consensual, que la elección popular designe un oligarca de derecha o de izquierda. Pero se corre el riesgo de que sean sometidas a esta elección las soluciones que dependen apenas de la ciencia de los expertos. La autoridad de nuestros gobernantes, entonces, es atrapada entre dos sistemas de razones opuestas; por un lado, es legitimada por la virtud de la elección popular; por otro, por su capacidad de elegir buenas soluciones a los problemas de las sociedades. Ahora, estas buenas soluciones se distinguen porque no tienen que ser elegidas, porque se siguen del conocimiento del estado objetivo de las cosas que es asunto del saber especializado, y no de la elección popular.

Ya ha pasado el tiempo en que la división del pueblo era suficientemente activa y la ciencia suficientemente modesta como para que los principios opuestos mantuviesen su coexistencia. La alianza oligárquica de la riqueza y de la ciencia reclama hoy todo el poder y excluye que el pueblo pueda todavía dividirse y desmultiplicarse. Pero la división que es expulsada de los principios vuelve por todas partes. Lo hace en el desarrollo de los partidos de extrema derecha, de los movimientos identitarios y de los integrismos religiosos que apelan, contra el consenso oligárquico, al viejo principio del nacimiento y de la filiación, a una comunidad enraizada en el suelo, la sangre y la religión de los ancestros. Lo hace también en la multiplicidad de los combates que niegan la necesidad económica mundial de la que se vale el orden consensual para poner en causa los sistemas de salud y de jubilación, o el derecho laboral. Lo hace, en fin, en el funcionamiento mismo del sistema electoral, cuando las únicas soluciones que se imponen a los gobernantes y a los gobernados están sometidas a la elección imprevisible de estos últimos. El reciente referendo europeo ha administrado la prueba. En el espíritu de los que sostenían la cuestión del referendo, el voto debía entenderse según el sentido primitivo de la «elección» en Occidente: como una aprobación dada por el pueblo reunido a los que están calificados para guiarlo. Debía ser así, sobre todo, en la medida en que la élite de los expertos del Estado era unánime al decir que la cuestión no se planteaba, que no se trataba más que de proseguir la lógica de los acuerdos ya existentes y conformes a los intereses de todos. La principal sorpresa de referendo fue esa: una mayoría de votantes juzgó, por el contrario, que la cuestión era una verdadera cuestión, que concernía, no a la adhesión de la población, sino de la soberanía del pueblo, y que este podía responder tanto sí como no. Se sabe lo que siguió. Se sabe también que, por esta desgracia como por todos los problemas del consenso, los oligarcas, sus especialistas y sus ideólogos han encontrado la explicación: si la ciencia no llega a imponer su legitimidad, es en razón de la ignorancia. Si el progreso no progresa, es en razón de los atrasados. Una palabra, indefinidamente salmodiada por todos los intelectuales, resume esta explicación: la de «populismo». Bajo este término se quieren alinear todas las formas de secesión

por relación al consenso dominante, sea que conciernan a la afirmación democrática o a los fanatismos raciales o religiosos. Y se quiere dar al conjunto así constituido un único principio: la ignorancia de los últimos, el apego al pasado, ya sea el de los privilegios sociales, ya el de los ideales revolucionarios o el de la religión de los ancestros. Populismo es el nombre cómodo bajo el cual se disimula la contradicción exacerbada entre legitimidad popular y legitimidad esclarecida, la dificultad del gobierno de la ciencia para acomodarse a las manifestaciones de la democracia, e incluso de la forma mixta del sistema representativo. Este nombre oculta y revela al mismo tiempo el gran deseo de la oligarquía: gobernar sin pueblo, es decir, sin división del pueblo; gobernar sin política. Y permite al gobierno esclarecido exorcizar la vieja aporía: ¿cómo la ciencia puede gobernar a los que no la entienden? Esta cuestión de siempre encuentra una más contemporánea: ¿cómo se determina exactamente esta medida, cuyo secreto declara poseer el gobierno experto, entre el bien que procura la ilimitación de la riqueza y el que procura su limitación? Es decir, ¿cómo se opera exactamente en la ciencia real la combinación entre las dos voluntades de liquidación de la política, la que sostiene las exigencias de la ilimitación capitalista de la riqueza y la que sostiene la gestión oligárquica de los Estados-nación?

Porque, en la diversidad de sus motivaciones y la incertidumbre de sus formulaciones, la crítica de la «mundialización», la resistencia a la adaptación de nuestros sistemas de protección y de providencia sociales a sus obligaciones, o el rechazo de las instituciones supra-estatales, tocan el mismo punto sensible: ¿cuál es exactamente la necesidad en nombre de la cual se operan estas transformaciones? Que el crecimiento del capital y los intereses de los inversores tengan sus leyes, que dependan de una matemática especial, se admite fácilmente. Que estas leyes entren en contradicción con los límites puestos por los sistemas nacionales de legislación social es igualmente claro. Pero que sean leyes ineluctables a las cuales es vano oponerse, y que prometan, para las generaciones futuras, una prosperidad que amerita el sacrificio de estos sistemas de protección, no es ya asunto de ciencia, sino de fe. Los partidarios más intransigentes del dejar-hacer integral sufren algunas

veces para demostrar que la preservación de las fuentes naturales se reglará armoniosamente por el juego de la libre concurrencia. Y si se puede establecer por comparaciones estadísticas que algunas formas de flexibilización del derecho laboral crean a medio término más empleos de los que suprimen, es más difícil demostrar que la libre circulación de capitales, que exigen una rentabilidad siempre más rápida, sea la ley providencial que conducirá la humanidad entera hacia un porvenir mejor. Hace falta una ley. La «ignorancia» reprochada al pueblo es simplemente su falta de fe. De hecho, la fe histórica ha cambiado de campo. Hoy parece el patrimonio de los gobiernos y de sus expertos. Es que la fe histórica secunda su compulsión más profunda, la compulsión natural al gobierno oligárquico: la compulsión a deshacerse del pueblo y de la política. Declarándose simples gestores de las recaídas locales de la necesidad histórica mundial, nuestros gobiernos se aplican a expulsar el suplemento democrático. Inventando instituciones supra-estatales que no son Estados en sí mismas, realizan el fin inmanente a su práctica misma: despolitizar los asuntos políticos, ubicarlos en lugares que son no-lugares, que no dejan espacio a la invención democrática de lugares polémicos. Así, los Estados y sus expertos pueden entenderse tranquilamente entre sí. La «constitución europea», sometida a las desgracias que se conocen, ilustra muy bien esta lógica. Uno de los partidos favorables a su adopción creyó haber encontrado el eslogan justo: «El liberalismo, decía, no tiene necesidad de constitución». Infelizmente para él, decía la verdad: el «liberalismo», es decir, para llamar a las cosas por su nombre, el capitalismo no pide tanto⁴¹. Para funcionar no tiene necesidad de que el orden constitucional se declare fundado sobre la «concurrencia no falseada», es decir, sobre la circulación libre e ilimitada de los capitales. Le basta que se lo deje operar. Estas bodas místicas del capital y del bien común son inútiles al capital. Sirven, antes, al fin perseguido por

⁴¹ La palabra «liberalismo» se presta hoy a todas las confusiones. La izquierda europea la utiliza para evitar la palabra tabú de capitalismo. La derecha europea da una visión del mudo donde el mercado libre y la democracia irían a la par. La derecha evangelista americana, para la que un *liberal* es un izquierdista destructor de la religión, de la familia y de la sociedad, nos recuerda oportunamente que las dos cosas son muy diferentes. El peso que toma sobre el mercado de la libre concurrencia y en el financiamiento de la deuda americana, para una China «comunista» que combina ventajosamente las ventajas de la libertad y las de su ausencia, testimonia de otra manera.

las oligarquías estatales: la constitución de espacios interestatales liberados de las servidumbres de la igualdad nacional y popular.

La necesidad histórica ineluctable no es, de hecho, más que la conjunción de dos necesidades propias: el crecimiento ilimitado de la riqueza y el crecimiento del poder oligárquico. Porque el supuesto debilitamiento de los Estados-nación en el espacio europeo o mundial es una perspectiva engañosa. La nueva repartición de los poderes entre capitalismo internacional y Estados nacionales tiende antes al refuerzo de los Estados que a su debilitamiento⁴². Los mismos Estados que abdican de sus privilegios ante la exigencia de la libre circulación de los capitales, los reencuentran enseguida para cerrar sus fronteras a la libre circulación de los pobres del planeta a la búsqueda de trabajo. Y la guerra declarada al «Estado providencia» testimonia una ambivalencia semejante. Se la presenta cómodamente como el fin de una situación de asistencia y el retorno a la responsabilidad de los individuos y a las iniciativas de la sociedad civil. Se finge tomar por dones abusivos de un Estado paternal y tentacular, las instituciones de providencia y de solidariedad nacidas de los combates obreros y democráticos, y administradas o coadministradas por los representantes de los contribuyentes. Y, luchando contra este Estado mítico, se atacan precisamente las instituciones de solidaridad no estatales, que eran también los lugares de formación y de ejercicio de otras competencias, de otras capacidades para ocuparse de lo común, y del porvenir común, que las de las élites gubernamentales. El resultado es el refuerzo de un Estado que se torna directamente responsable de la salud y de la vida de los individuos. El mismo Estado que entra en lucha con las instituciones del *Welfare State* se moviliza para hacer reconectar el tubo de alimentación de una mujer en estado vegetativo persistente. La liquidación del pretendido Estado-providencia no es el retrato del Estado. Es la redistribución, entre la lógica capitalista de la seguridad y la gestión estatal directa, de instituciones y de funcionamientos que se interponían entre ambas. La oposición simplista entre asistencia estatal e iniciativa individual sirve para ocultar las dos apuestas políticas del proceso y de los conflictos que suscita: la existencia de formas de organización

⁴² Cf. Linda Weiss, *The Myth of the powerless State: governing the Economy in a global Era*, Ithaca, Polity Press, 1998.

de la vida material de la sociedad que escapan a la lógica del provecho; y la existencia de lugares de discusión de los intereses colectivos que escapan al monopolio del gobierno esclarecido. Se sabe cómo estas apuestas estuvieron presentes durante las huelgas francesas del otoño de 1995. Más allá de los intereses particulares de las corporaciones en huelga y los cálculos presupuestarios del gobierno, el movimiento «social» mostraba ser un movimiento democrático, porque ponía en el centro la cuestión política fundamental: la de la competencia de los «incompetentes», de la capacidad de no importa quién para juzgar las relaciones entre individuos y colectividad, presente y porvenir.

Es por esto que la campaña que oponía el interés común al egoísmo retrógrado de corporaciones privilegiadas no alcanzó su fin, tal como la letanía «republicana» sobre la distinción de lo político y lo social. Un movimiento político es siempre un movimiento que confunde la distribución dada de lo individual y lo colectivo, así como la frontera admitida de lo político y lo social. La oligarquía y sus especialistas no han dejado de experimentarlo en su empresa por fijar la distribución de los lugares y las competencias. Pero lo que molesta a la oligarquía también da problemas al combate democrático. Decir que un movimiento político es siempre un movimiento que desplaza las fronteras, que extrae la componente propiamente política, universalista, de un conflicto particular de intereses en tal o cual punto de la sociedad, es decir, también, que siempre se arriesga a quedar confinado, a acabar de hecho en la mera defensa de los intereses de grupos particulares en combates singulares. Este dato permanente pesa cuando es la oligarquía que tiene la iniciativa de los enfrentamientos, cuando lo hace bajo su doble rostro de Estado soberano y de Estado «sin poder», y ha puesto de su lado esta necesidad de la historia que ayer daba un horizonte de esperanza común a los combates dispersos. Se puede siempre argumentar la legitimidad de tal o cual combate, pero se experimenta siempre la dificultad de ligar esta legitimidad a la de otros combates, de construir el espacio democrático de su convergencia de sentido y de acción. Los que se batén por defender un servicio público, un sistema de legislación del trabajo, un régimen de indemnización del desempleo o un sistema de jubilaciones, serán siempre acusados

de dirigir un combate cerrado sobre el espacio nacional, reforzando este Estado del que demandan la preservación de la clausura. Por el contrario, los que afirman que a partir de ahora el movimiento democrático desbordará este cuadro y oponen a estos combates defensivos la afirmación transnacional de las multitudes nómadas, vienen a militar por la constitución de estas instituciones interestatales, de estos lugares extraterritoriales, donde se asegura la alianza de las oligarquías estatales y las oligarquías financieras.

Esta molestia de la oligarquía y estas dificultades de la democracia permiten comprender las manifestaciones intelectuales del furor antidemocrático. Este furor está particularmente vivo en Francia, donde existe un partido intelectual declarado como tal, cuyo lugar en los medios le da un poder en la interpretación diaria de los fenómenos contemporáneos, y en la formación de la opinión dominante, que es desconocido en otros lugares. Se sabe cómo este poder se ha afirmado después del 68, cuando los medios formadores de la opinión, agitados por un movimiento cuya comprensión desafiaba los útiles intelectuales de los que se disponían, se dirigieron febrilmente a la búsqueda de intérpretes de lo que pasaba, en la novedad desconcertante del tiempo y las profundidades oscuras de la sociedad⁴³. La llegada al poder de los socialistas en 1981 acrecentó una vez más el peso de estos intérpretes en la formación de la opinión, sin que el número de los espacios a ocupar bastase para satisfacer las ambiciones de unos, sin que los otros viesen el interés mostrado por los gobernantes por sus tesis traducirse en medidas concretas. Este partido está instalado desde entonces en esta posición, integrado a la gestión de la opinión dominante y omnipresente en los medios, pero sin influencia sobre las decisiones de los gobernantes, honrados en sus prestaciones, humillados en sus ambiciones, nobles o bajas.

Algunos se acomodan a esta función complementaria. Regularmente llamados para explicar a la opinión lo que pasa y lo que hay que pensar, aportan el apoyo de su ciencia para la formación del consenso intelectual dominante. Lo hacen tanto

⁴³ Sobre la emergencia de esta figura y sobre la novedad en relación a la figura tradicional del intelectual portavoz de lo universal y de los oprimidos, ver D. y J. Rancière, «La légende des intellectuels», en J. Rancière, *Les Scènes du peuple*, Horlieu, 2003.

más fácilmente en la medida en que, para esto, no tienen que renegar para nada ni de su ciencia ni de sus convicciones progresistas. La idea-fuerza del consenso es, en efecto, que el movimiento económico mundial testimonia una necesidad histórica a la cual hay que adaptarse, y que sólo pueden negar los representantes de intereses arcaicos y de ideologías anticuadas. Ahora, es también esto lo que funda su convicción y su fuerza. Ellos creen en el progreso. Tenían fe en el movimiento histórico cuando conducía a la revolución socialista mundial. Ahora tienen fe en el triunfo mundial del mercado. No es su culpa si la historia está engañada. También pueden reinvertir sin problema, en las condiciones de hoy, las lecciones aprendidas ayer. Probar que el movimiento de las cosas es racional, que el progreso es progresista y que sólo los atrasados se le oponen; mostrar, por otra parte, que la marcha hacia adelante del progreso no deja de rechazar hacia el pasado a los últimos que se ponen a retrasarla, estos principios de base de la explicación histórica marxista se aplican maravillosamente a las dificultades de la «modernización». Han legitimado el apoyo de una gran parte de la opinión intelectual en el gobierno de Juppé* durante las huelgas del otoño de 1995 y ya no han dejado desde entonces de secundar la denuncia de los privilegios arcaicos que retardan la inevitable modernización que no deja de producir nuevos arcaísmos. El concepto-rey que anima esta denuncia, el de populismo, está tomado del mismo arsenal leninista. Permite interpretar todo movimiento de lucha contra la despolitización operada en nombre de la necesidad histórica, como manifestación de una fracción atrasada de la población o de una ideología superada. En tanto que haya atrasados, habrá necesidad de adelantados para explicar su atraso. Los progresistas sienten esta solidaridad, y su anti-democratismo se ve temperado.

Otros se acomodan con menos facilidad a esta posición. La fe progresista es para ellos demasiado ingenua y el consenso demasiado sonriente. Han tomado, también, sus lecciones de marxismo. Pero su marxismo no era el de la fe en la historia y en el desarrollo de las fuerzas productivas. Era, en teoría, el de la crítica

* Alain Juppé: Político francés de centro-derecha, ascendió al cargo de primer ministro en mayo de 1995 cuando Jacques Chirac fue electo presidente, cargo al que renunció en junio de 1997, tras la derrota electoral del RPR (Rassemblement pour la République).

que revela el revés de las cosas —la verdad de la estructura bajo la superficie de la ideología, o la explotación debajo de las apariencias del derecho y la democracia. Era, en práctica, el de las clases o mundos que se oponen y de la ruptura que divide la historia en dos. Por tanto, soportan mal que el marxismo haya contrariado sus esperanzas, que la historia, la malvada, la que no se interrumpe, imponga su reino. Al respecto del 68, que fue el último gran destello en Occidente, su entusiasmo se ha tornado resentimiento. No han renunciado, sin embargo, a la triple inspiración de la lectura de los signos, de la denuncia y de la ruptura. Sólo han desplazado la mira de la denuncia, y cambiado de ruptura temporal. En un sentido, siempre critican la misma cosa: el reino del consumo, ¿qué es si no el reino de la mercadería? El principio de ilimitación, ¿no es el del capitalismo? Pero el resentimiento hace girar la máquina al contrario, invierte la lógica de las causas y de los efectos. Antes, era un sistema global de dominación que explicaba los comportamientos individuales. Los buenos espíritus lamentaban entonces que el proletariado se dejase conducir por las seducciones del PMU* y de los electrodomésticos, como una víctima engañada por el sistema, que lo explotaba al mismo tiempo que lo alimentaba de sueños. Pero en la medida en que la ruptura marxista no consiguió cumplir lo que la denuncia exigía, esto se invierte: no son los individuos que son víctimas de un sistema global de dominación. Son ellos, por el contrario, los responsables, que hacen reinar la «tiranía democrática» del consumo. Las leyes del crecimiento del capital, el tipo de producción y de circulación de las mercaderías que ordenan, han devenido la simple consecuencia de los vicios de los que las consumen, y muy particularmente de los que tienen menos medios para consumirlas. La razón de que la ley del rédito capitalista reine sobre el mundo es que el hombre democrático es un ser desmesurado, devorador insaciable de mercaderías, de derechos del hombre y de espectáculos televisivos. Es verdad que los nuevos profetas no se quejan de este reino. No se quejan ni de los oligarcas financieros ni de las oligarquías estatales. Se quejan antes que nada de los que las denuncian. La cosa no se comprende fácilmente: denunciar un sistema económico o estatal es pedir que se los transforme.

* PMU: Empresa creada en 1930 que tiene por actividad promover y comercializar las apuestas sobre las apuestas de caballos.

¿Pero quién puede pedir que se los transforme, a no ser estos hombres democráticos que reprochan a esos sistemas no dar lo suficiente para sus apetitos? Hace falta, entonces, ir hasta el fin de la lógica. No sólo los vicios del sistema son vicios de los individuos cuyas vidas rige. Sino que los más culpables, los representantes ejemplares del vicio son los que quieren cambiar este sistema, los que difunden la ilusión de su posible transformación, para ir todavía más lejos en su vicio. El consumidor democrático, insaciable por excelencia, es el que se opone al reino de las oligarquías financieras y estatales. Se reconoce el gran argumento de la reinterpretación de mayo del 68, indefinidamente repetido por los historiadores y los sociólogos e ilustrado por los novelistas de suceso: el movimiento del 68 no fue más que un movimiento de una juventud ávida de liberación sexual y de nuevas maneras de vivir. Como la juventud y el deseo de libertad, por definición, no saben lo que quieren ni lo que hacen, han producido lo contrario de lo que declaraban, pero la verdad de lo que perseguían: la renovación del capitalismo y la destrucción de todas las estructuras, familiares, escolares y demás, que se oponían al reino ilimitado del mercado, penetrando siempre más profundamente los reinos y los corazones de los individuos.

Cuando toda la política es olvidada, la palabra *democracia* deviene a la vez el eufemismo que designa un síntoma de dominación que no se quiere llamar por su nombre, y el nombre del sujeto diabólico que viene a ocupar el lugar de este nombre suprimido: un sujeto compuesto, donde el individuo que sufre este sistema de dominación y el que lo denuncia están amalgamados. Es con sus trazos combinados que la polémica dibuja el retrato robot del hombre democrático: joven consumidor imbécil de palomitas de maíz, de tele-realidad, de sexo seguro, de seguridad social, de derecho a la diferencia y de ilusiones anti-capitalistas o alter-mundistas. Con él, los que levantan la denuncia tienen lo que necesitan: el culpable absoluto de un mal irremediable. No un pequeño culpable, sino un gran culpable, que causa no sólo el imperio del mercado, al que sus denunciadores se acomodan, sino la ruina de la civilización y de la humanidad.

Se instala entonces el reino de los pregoneros que amalgaman las nuevas formas de la publicidad de la mercadería y las manifestaciones de los que se oponen a las leyes, la tibieza del «respeto de la diferencia» y las nuevas formas del odio racial, el fanatismo religioso y la pérdida de lo sagrado. Todo, y su contrario, deviene la manifestación fatal de este individuo democrático que conduce a la humanidad a una pérdida que los pregoneros deploran, pero que deplorarían más todavía que no hubiese nada que deplorar. De este individuo maléfico se muestra a la vez que conduce a la tumba a la civilización de las Luces y que le da el tiro de gracia, que es comunitario y sin comunidad, que ha perdido el sentido de los valores familiares y el del sacrilegio. Se vuelve a pintar con los colores sulfurosos del infierno y de la blasfemia los viejos temas edificantes –el hombre no puede estar sin Dios, la libertad no es el libertinaje, la paz reblandece los caracteres, la voluntad de justicia conduce al terror. Unos reclaman, en el nombre de Sade, el retorno a los valores cristianos; otros, casan a Nietzsche, Léon Bloy y Guy Debord, para defender bajo una forma *punk* las posiciones evangelistas americanas; los adoradores de Céline se colocan en la primera línea de la caza a los antisemitas, por lo que entienden simplemente, los que no piensan como ellos.

Algunos pregoneros se contentan con la reputación de lucidez amarga y de soledad indomable que se gana al repetir de memoria el refrán del «crimen cotidianamente cometido contra el pensamiento»⁴⁴ por el pequeño hombre o la pequeña mujer ávida de pequeños placeres. Para otros, estos son todavía pecados demasiado pequeños para poner a cuenta de la democracia. Les hacen falta verdaderos crímenes para atribuirle, o, antes, un solo crimen, el crimen absoluto. Les hace falta también una verdadera ruptura del curso de la historia, un destino de la modernidad que se realice en la ruptura. Es así que, cuando se produce el hundimiento del sistema soviético, la exterminación de los Judíos de Europa tomó el lugar de la Revolución social como acontecimiento divisor de la historia. Pero para que tomase este lugar, hacía falta librarse de la responsabilidad a sus verdaderos autores. Ahí está, en efecto, la paradoja: para quien quiere hacer de la exterminación

⁴⁴ Maurice Dantec, *Le Théâtre des opérations: journal métaphysique et politique 2000-2001. Laboratoire de catastrophe générale*, Folio Gallimard, 2003, p. 195.

de los Judíos de Europa el acontecimiento central de la historia moderna, la ideología nazi no es una causa adecuada, puesto que es una ideología reactiva, que se opone a la que parecía caracterizar entonces el movimiento moderno de la historia – racionalismo de las Luces, los derechos del hombre, democracia o socialismo. La tesis de Erich Nolte, que hace del genocidio nazi una reacción defensiva contra el genocidio del Goulag, por su vez heredero de la catástrofe democrática, no resuelve el problema. Los pregoneros quieren ligar directamente los cuatro términos: nazismo, democracia, modernidad y genocidio. Pero hacer del nazismo la realización directa de la democracia es una demostración delicada, incluso por medio del viejo argumento contra-revolucionario que ve en el «individualismo protestante» la causa de la democracia, *luego*, del terrorismo totalitario. Y hacer de las cámaras de gas la encarnación de esta esencia de la técnica designada por Heidegger como el destino fatal de la modernidad basta para poner a Heidegger del lado «bueno», pero no todavía para resolver el problema: se pueden usar medios modernos y racionales para servir fanatismos arcaicos. Para que el razonamiento funcione, hace falta entonces llegar a una solución radical: suprimir el término que impide que las piezas encajen, esto es, simplemente, el nazismo. Este deviene, al término del proceso, la mano invisible que trabaja por el triunfo de la humanidad democrática para librirla de su enemigo íntimo, el pueblo fiel a la fe de la filiación, para permitirle realizar su sueño: la procreación artificial al servicio de una humanidad desexualizada. De la actual investigación sobre el embrión se deduce retrospectivamente la razón de la exterminación de los judíos. De esta exterminación se deduce que todo lo que se realiza en el nombre de la democracia no es más que la continuación infinita de un solo y mismo crimen.

Es verdad que esta denuncia de la democracia como crimen interminable contra la humanidad no tiene grandes consecuencias. Los que sueñan con la restauración de un gobierno de las élites, a la sombra de una trascendencia reencontrada, están acomodados al estado de las cosas que existe en las «democracias». Y como toman por blanco principal a los «pequeños hombres» que contestan este estado de cosas, sus imprecaciones contra la decadencia acaban

finalmente por sumarse a las amonestaciones de los progresistas para sostener a los gestores oligarcas que se ocupan de los humores rebeldes de estos pequeños hombres, que obstruyen la vía del progreso, como los asnos y los caballos obstruían las calles en la ciudad democrática de Platón. Por más radical que quiera ser su disensión, por más apocalípticos que sean sus discursos, los pregoneros obedecen a la lógica del orden consensual: el que hace del significante democracia una noción indistinta, que asimila, en una totalidad única, un tipo de orden estatal y una forma de vida social, un conjunto de maneras de ser y un sistema de valores. Deja de apuntar en sus extremos la ambivalencia de la que se nutre el discurso oficial, para sostener, en el nombre de la civilización democrática, las campañas militares de la plutocracia evangelista, al mismo tiempo que denuncia con esta la corrupción democrática de la civilización. El discurso antide democrático de los intelectuales de hoy da el último toque al olvido consensual de la democracia por el que trabajan la oligarquía estatal y la oligarquía económica.

El nuevo odio a la democracia no es, entonces, en un sentido, más que una de las formas de la confusión que afecta a este término. Dobra la confusión consensual haciendo de la palabra «democracia» un operador ideológico que despolitiza las cuestiones de la vida pública para tornarlos «fenómenos sociales», al mismo tiempo que niega las formas de dominación que estructuran la sociedad. Oculta el dominio de las oligarquías estatales, identificando la democracia a una forma de sociedad, y el de las oligarquías económicas asimilando su imperio apenas a los apetitos de los «individuos democráticos». Puede así atribuir, sin reír, los fenómenos de acentuación de la desigualdad al triunfo funesto e irreversible de la «igualdad de las condiciones», y ofrecer a la empresa oligárquica su pendor ideológico: hace falta luchar contra la democracia, porque la democracia es el totalitarismo.

Pero la confusión no es sólo un uso ilegítimo de palabras que bastaría rectificar. Si las palabras sirven para confundir las cosas es porque la batalla por las palabras es indisoluble de la batalla por las cosas. La palabra democracia no ha sido forjada por algún sabio preocupado por distinguir con criterios objetivos las formas de gobierno y los tipos de sociedad. Fue, al contrario, inventada como término de

indistinción, para afirmar que el poder de una asamblea de hombres iguales no podía ser más que la confusión de una turba informe y gritona, que era el equivalente en el orden social de lo que es el caos en el orden de la naturaleza. Entender lo que la democracia significa es entender la batalla que se juega en esta palabra: no simplemente las tonalidades de cólera o desprecio que pueden proyectársele, sino, más profundamente, los deslizamientos y retornos de sentido que autoriza o que pueden autorizarse al respecto. Cuando nuestros intelectuales, en medio de las manifestaciones de creciente desigualdad, se indignan de los estragos de la igualdad, usan un giro que no es nuevo. Ya en el siglo XIX, bajo la monarquía censataria o el Imperio autoritario, las élites de una Francia legal, reducida a doscientos mil hombres o sometida a leyes y decretos que restringían todas las libertades individuales y públicas, se lamentaba gravemente del «torrente democrático» que arrastraba a la sociedad. Veían a la democracia, prohibida en la vida pública, triunfar en los tejidos baratos, los ómnibus, el remo, la pintura al aire libre, los nuevos modales de las jóvenes o los nuevos giros de los escritores⁴⁵. En esto, no eran más innovadores. El doblete de la democracia como forma de gobierno rígido y como forma de sociedad laxista es la forma originaria según la cual fue racionalizado el odio a la democracia con Platón.

Esta racionalización, como vimos, no es la simple expresión de un humor aristocrático. Sirve para conjurar una anarquía o una indistinción más temible que la de las calles atestadas por chicos insolentes o asnos rebeldes: la indistinción primera del gobernante y el gobernado, que se da a ver cuando la evidencia del poder natural de los mejores o de los mejor nacidos se encuentra despojada de sus prestigios; la ausencia de título particular para el gobierno político de los hombres reunidos, sino precisamente la ausencia de título. La democracia es, antes que nada, esta condición paradojal de la política, este punto donde toda legitimidad se confronta a su ausencia de legitimidad última, a la contingencia igualitaria que sostiene la propia contingencia no-igualitaria.

⁴⁵ Para un buen florilegio de estos temas, ver *Vie et opinions de Frédéric Thomas Graudorge* de Taine, Paris, 1867. Sobre la «democracia en literatura», ver la crítica de *Madame Bovary* por Armand de Pontmartin, en *Nouvelles Causeries du samedi*, Paris, 1860.

Es por esto que la democracia no puede dejar de suscitar el odio. Es también por esto que este odio se presenta siempre bajo un disfraz: el humor risueño contra los asnos y los caballos del tiempo de Platón, las diatribas furiosas contra las campañas de Benetton o las emisiones de *Loft Story*^{*} en el tiempo de la V^a República fatigada. Bajo estas máscaras, placenteras o desagradables, el odio tiene un objeto más serio. Apunta a la intolerable condición igualitaria de la desigualdad misma. Entonces, se puede tranquilizar a los sociólogos de profesión o de humor que disertan sobre la inquietante situación de una democracia cada vez más desprovista de enemigos⁴⁶. La democracia no está cerca de enfrentar la angustia de una comodidad semejante. El «gobierno de no importa quien» está consagrado al odio interminable de todos los que tienen para presentar títulos para el gobierno de los hombres: nacimiento, riqueza o ciencia. Y hoy más radicalmente que nunca, porque el poder social de la riqueza no tolera más trabas a su crecimiento ilimitado, y porque sus resortes están cada día más estrechamente articulados a los resortes de la acción estatal. La seudo-constitución europea testimonia *a contrario*: ya no estamos en la época de las sabias construcciones jurídicas destinadas a inscribir el irreducible «poder del pueblo» en las constituciones oligárquicas. Esta figura de *lo político* y de la *ciencia política* está hoy detrás nuestro. Poder estatal y poder de la riqueza se conjugan tendencialmente en una sola y misma gestión especializada de los flujos de dinero y de poblaciones. Se aplican conjuntamente para reducir los espacios de la política. Pero reducir estos espacios, borrar el intolerable e indispensable fundamento de lo político en el «gobierno de no importa quien» es abrir otro campo de batalla, ver resurgir bajo una nueva y radicalizada figura los poderes del nacimiento y la filiación. No ya el poder de las monarquías y de las antiguas aristocracias, sino el de los pueblos de Dios. Este poder puede afirmarse al desnudo, en el terror ejercido por el islamismo radical contra una democracia identificada a los Estados oligárquicos de derecho. Puede apoyar al Estado oligárquico en guerra

* *Loft Story* fue el primer reality-show de la televisión francesa. Especie de *Big Brother (Gran Hermano)*, alcanzó un éxito de público inesperado, lanzando una polémica semejante a la que tuvo lugar en todos los países donde este tipo de programas tuvo lugar.

⁴⁶ Cf. Ulrich Beck, *Democracy with-out enemies*, Cambridge, Polity Press, 1998 y Pascal Bruckner, *La Mélancolie démocratique: comment vivre sans ennemis?*, Paris, Seuil, 1992.

contra este terror, en nombre de una democracia asimilada, por los evangelistas americanos, a la libertad de los padres de familia, que obedecen a los mandamientos de la Biblia y se arman por la defensa de su propiedad. Puede afirmarse en nosotros como salvaguarda, contra la perversión democrática, de un principio de filiación, que algunos dejan a su generalidad indeterminada, pero que otros identifican sin más a la ley del pueblo instruido por Moisés en la palabra de Dios.

Destrucción de la democracia en el nombre del Corán, expansión guerrera de la democracia identificada a la puesta en acción del Decálogo, odio a la democracia asimilado al asesinato del pastor divino. Todas estas figuras contemporáneas tienen al menos un mérito. A través del odio que manifiestan contra la democracia, o en su nombre y a través de las amalgamas a las cuales someten su noción, nos obligan a reencontrar la potencia singular que le es propia. La democracia no es ni esta forma de gobierno que permite a la oligarquía reinar en nombre del pueblo, ni esta forma de sociedad que regla el poder de la mercadería. Es la acción que sin cesar arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública, y a la riqueza la omnipotencia sobre las vidas. Es la potencia que debe, hoy más que nunca, batirse contra la confusión de los poderes en una sola y misma ley de dominación. Reencontrar la singularidad democrática es también tomar conciencia de su soledad. La exigencia democrática ha sido durante mucho tiempo sostenida o recubierta por la idea de una sociedad nueva, cuyos elementos estarían formados en el seno mismo de la sociedad actual. Es lo que «socialismo» ha significado: una visión de la historia según la cual las formas capitalistas de producción y de intercambio formaban ya las condiciones materiales de una sociedad igualitaria y de su expansión mundial. Es esta visión que sostiene todavía hoy la esperanza de un comunismo o de una democracia de las multitudes: las formas cada vez más inmateriales de la producción capitalista, su concentración en el universo de la comunicación formarían desde hoy una población nómada de «productores» de un nuevo tipo; formarían una inteligencia colectiva, una potencia colectiva de pensamientos, de afectos y de

movimientos de cuerpos, propia para hacer explotar las barreras del imperio⁴⁷. Comprender lo que quiere decir democracia es renunciar a esta fe. La inteligencia colectiva producida por un sistema de dominación nunca es más que la inteligencia de este sistema. La sociedad desigual no carga en su flanco ninguna sociedad igual. La sociedad igual no es más que el conjunto de las relaciones igualitarias que se trazan aquí y ahora a través de actos singulares y precarios. La democracia está desnuda en su relación al poder de la riqueza como al poder de la filiación que viene hoy a secundarla o desafiarla. No está fundada en naturaleza alguna de las cosas ni garantizada por ninguna forma institucional. No está sostenida por ninguna necesidad histórica y no sustenta ninguna. No está confiada más que a la constancia de sus propios actos. La cosa tiene con qué suscitar el temor, luego, el odio, en los que están habituados a ejercer el magisterio del pensamiento. Pero en los que saben compartir con no importa quien el poder igual de la inteligencia, puede suscitar, por el contrario, el coraje, luego, la alegría.

⁴⁷ Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 y *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.